OLZ

XXXVII / 2 FEBRUAR 1934

Zum Problem der koranischen Erzählungen[1].

Von Johann Fück.

Es sind genau 100 Jahre verflossen, seitdem A. Geiger in der zweiten Hälfte seiner berühmten Preisschrift „Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?“ die „aus dem Judentume aufgenommenen Geschichten“ in vorbildlicher Weise untersuchte. Seitdem sind zahlreiche Einzelbeiträge zur Lösung der mannigfachen Fragen beigesteuert worden, die mit den koranischen Erzählungen verknüpft sind; aber noch 1902 zeigte ein unveränderter Nachdruck des Geigerschen Buches, daß es zwar veraltet, jedoch nicht ersetzt war. 1921 handelte H. Speyer über „Die biblischen Erzählungen im Koran“ in einer Frankfurter Dissertation, die infolge der Ungunst der Zeit ungedruckt blieb (siehe auch seine Ausführungen zum gleichen Thema im Korrespondenzblatt d. V. f. d. Wiss. des Judentums 5, 1924, 7—26). So blieb die Forderung nach einer zeitgemäßen Bearbeitung der koranischen Erzählungen unerfüllt. Freilich stellt diese Aufgabe an ihren Bearbeiter hohe Anforderungen. Der Stoff ist in den letzten 100 Jahren gewaltig angewachsen, und nicht leicht wird ein einzelner gleichermaßen das weite Feld der jüdischen Midraschim wie das Schrifttum des christlichen Orients, vor allem die reiche syrische Literatur, überblicken; dazu kommen die mandäischen Texte, in denen sich uns die Welt eines orientalischen, mit den Sabiern des Korans eng verwandten Täufertums erschlossen hat. Auch die weitschichtige altarabische Dichtung, die Geiger noch ganz außer acht ließ, die sich aber seitdem immer mehr als eine der wichtigsten Quellen zur sprachlichen und sachlichen Erklärung des Korans erwiesen hat, verlangt Berücksichtigung; sie zeigt z. B., welche Legenden bereits in vorislamischer Zeit in Arabien verbreitet waren. Schließlich sind die nord- und südarabischen Inschriften heranzuziehen, z. B. für die Frage, ob ein legendärer Name bereits in alter Zeit auf arabischem Boden vorkam. Sind die Schwierigkeiten, die sich aus dieser gewaltigen Stofferweiterung ergeben, mehr äußerlicher Natur, so erwachsen andere aus den Fortschritten, die die Islamkunde im allgemeinen (man denke nur an die von Goldziher begründete Traditionskritik) und die Koranauslegung im besonderen während der letzten 100 Jahre gemacht haben. Hat doch die vor allem durch Nöldeke festgestellte Zeitfolge der Suren die Koranforschung auf eine ganz neue Grundlage gestellt und überhaupt erst die Voraussetzungen für eine tiefere Erkenntnis der Entwicklung des Propheten und seiner Religion geschaffen.

Sidersky will die koranischen Legenden nicht unter den hier kurz angedeuteten Gesichtspunkten untersuchen; vielmehr will er, einer Anregung C. Huarts folgend, den Nachweis führen, daß die jüdische Aggada und die alt- und neutestamentlichen Apokryphen die Quellen seien, aus denen die Gewährsmänner nicht nur des Propheten, sondern auch der späteren muslimischen Koranausleger und Geschichtsschreiber geschöpft haben. Zu diesem Zweck legt er in den 21 in zeitlicher Folge von Adam bis zu den Siebenschläfern reichenden Abschnitten, auf die er den Stoff verteilt, in der Regel zunächst die einschlägigen Koranstellen in der Übersetzung E. Montets vor, fügt dann verwandte Legenden, hauptsächlich aus dem persischen Ṭabarī (in Zotenbergs Übersetzung) und aus Kisā'ī (*Qiṣaṣ al-Anbijā'* ed. I. Eisenberg) hinzu und erläutert beides mit Hilfe vornehmlich aggadischer Parallelen.

Selbstverständlich kann ein so weitschichtiges Gebiet auf knappen 161 Seiten höchstens im Umriß dargestellt werden, und von irgendwelcher Vollständigkeit kann keine Rede sein. Selbst bei den Koranstellen hat S. offenbar absichtlich sich auf solche beschränkt, zu denen ihm irgendwelche Parallelen, vor allem aus der Aggada, bekannt waren. Daher fehlen viele Erzählungen des Korans, z. B. Sure 36, 12—28 (Habiblegende); 68, 17—33 (siehe dazu Andrae, Mohammed 70); 105 (Abrahamlegende); 2, 60. 87; 4, 153; 7, 170 (s. zu diesen Stellen Aboda zara 2b); 2, 261 (s. M. Schreiner, ZDMG 42, 437); 7, 163ff.; 171ff.; 174f.; 15, 80—84. *Iljās*, *Luqmān*, *'Uzair* werden überhaupt nicht erwähnt; innerkoranische Parallelen und die zahlreichen Anspielungen wie etwa Sure 3, 52; 4, 1; 21, 31 bleiben ebenfalls unberücksichtigt. Wichtiger ist jedoch, daß S. durch die Einbeziehung nachkoranischen Erzählungsgutes einen der wesentlichsten Grundsätze der heutigen Koranforschung preisgibt, den, daß der Koran zunächst aus sich selbst

1) **Sidersky**, D.: **Les Origines des Légendes Musulmanes** dans le Coran et dans les Vies des Prophètes. Paris: Paul Geuthner 1933. (VIII, 161 S.) gr. 8°. 100 Fr.

heraus erklärt werden muß, und daß bei Herkunftsfragen nur sicher vorislamische Stoffe herangezogen werden dürfen. Gewiß verdienen auch die nachkoranischen Legenden einmal eine wissenschaftliche Sonderbehandlung, und eine sorgfältige Durchsicht der Kommentar- und Geschichtsliteratur, vor allem von Ṭabarīs *Tafsīr* und *Ta'rīḫ* hätte eine reiche Ausbeute geliefert. Aber das *tafsīr* ist für die heutige Koranforschung genau so wenig maßgebend wie etwa die talmudische oder patristische Auslegung für die heutige Bibelerklärung. Gerade die koranischen Erzählungen sind frühzeitig von jüdischen Konvertiten mit aggadischen Legenden ausgeschmückt worden, und die islamische Orthodoxie hat sich mit Recht dagegen gewehrt, in diesen „*Isrā'īlijjāt*" echtes Überlieferungsgut anzuerkennen (während im allgemeinen ein *ḥadīt mauqūf* inhaltlich auf den Propheten zurückgeführt wird, nimmt man bei den *Isrā'īlijjat* in diesem Falle jüdische Herkunft an, Ibn Ḥağar, *Nuḫbat al-fikar*, Stambul, 1327, S. 166 mit dem Kommentar des 'Alī al-Qārī). Dadurch, daß S. diese aggadischen Erklärungen unbesehen übernimmt, tauchen bei ihm längst widerlegte Gleichungen wieder auf. *Idrīs* ist ihm gleich Henoch (die Gleichsetzung mit Andreas wird überhaupt nicht erwähnt), *Šu'aib* gleich Jethro, zu *Hārūt* und *Mārūt* bringt er die Erzählung von Šamḥazai bei (*Haurvatāt* und *Ameretāt* nennt er beiläufig, verweist auch auf Dumezils Artikel über die armenischen Pflanzennamen *haurot* und *maurot*, geht aber auf die Probleme, die hier verborgen sind, nicht näher ein). Diese einseitige Bevorzugung der Aggada, neben der das Henochbuch, die Jubiläen und Josephus nur vereinzelt genannt werden, durchzieht das ganze Buch; christliche Parallelen aus den neutestamentlichen Apokryphen werden zwar in den Abschnitten über Maria und Jesus beigebracht, und auch für die Siebenschläferlegende wird christlicher Ursprung angenommen; sonst aber ist das christliche und vor allem syrische Schrifttum fast ganz außer acht gelassen. Daß eine an einen alttestamentlichen Namen anknüpfende Legende vielleicht aus christlichen Kreisen in den Islam eingedrungen sein könnte, wird nirgends ernsthaft erwogen. So kann z. B. die Erzählung von Satans Fall, wie schon Geiger (Was hat Mohammed usw. S. 98) gesehen hat, nicht jüdischen Ursprungs sein; tatsächlich hat sie ihre genaue Entsprechung in der christlichen Literatur, z. B. in der Schatzhöhle. S. glaubt jedoch (S. 11), sie für die Aggada in Anspruch nehmen zu können, indem er mit Ṭabarī den Ausdruck *sağada* in ein farbloses „*hochachten*" umbiegt. Daß die koranischen Paradiesvorstellungen eine überraschende Ähnlichkeit mit denen Afrems aufweisen, hat schon H. Grimme hervorgehoben und Tor Andrae (Der Ursprung des Islams S. 246ff.) im einzelnen bewiesen. Zu den Schilderungen der paradiesischen Gastmähler hat Horovitz, Das koranische Paradies, einem Hinweis G. Jacobs folgend, reiche Parallelen aus der altarabischen Dichtung beigebracht. S. glaubt, mit ein paar kurzen Stellen aus dem *Seder gan Eden* einen ausreichenden Beweis für seine Ansicht gegeben zu haben, daß im wesentlichen Entlehnungen aus der Aggada vorliegen. Die Erzählung Sure 18, 59—63 gehört zum Kreis der weitverbreiteten christlichen Legende vom Engel und dem Einsiedler. Daß sie in jüdischen Kreisen bekannt war, ist möglich, folgt aber keineswegs aus der im *Ḥibbūr Jāfē* überlieferten Geschichte von R. Josua b. Levi; denn dieses erst im 11. Jahrhundert entstandene und ursprünglich arabisch abgefaßte Werk (s. Obermann, Z. f. Sem. 5, 43ff.) zeigt nach Goldzihers Nachweis so starke mu'tazilitische Einflüsse, daß die Annahme, die in ihm gegebene Darstellung sei vom Koran abhängig, alles für sich hat. Die Mittlerrolle die T. Andrae, Der Ursprung des Islams S. 196 der syrischen Kirche auch für alttestamentliche Erzählungsstoffe zuschreibt, wird von S. nirgends erörtert. Eine starke Stütze findet Andraes Auffassung in der Tatsache, daß häufig die koranische Form eines biblischen Namens der syrischen (oder seltener der äthiopischen) Form am nächsten steht (die Belegstücke findet man bei Horovitz, Kor. Untersuchungen S. 85ff. übersichtlich zusammengestellt). Aber daß manchmal schon die äußeren Namensformen sichere Schlüsse auf ihre Herkunft und Geschichte zu ziehen gestatten, wird bei S. nirgends berücksichtigt. Auch die andern Quellen hat S. fast gänzlich außer acht gelassen. Nirgends setzt er sich mit den schwierigen Fragen auseinander, die sich an die Namen *Umajja*, *Samau'al*, *'Adī b. Zaid* und die Hanifenpoesie knüpfen. Die altarabische Dichtung läßt S. überhaupt ganz beiseite. So kommt es, daß ihn *Iram* an den Turm von Babel, *'Ād* und *Ṯamūd* an Hosea 11, 8 erinnern! Das sind extreme Fälle, aber kennzeichnend für eine Arbeitsweise, der eine ganz entfernte Ähnlichkeit genügt, um nicht nur Parallelen aufzudecken, sondern auch mit dem Gedanken zu spielen, daß damit die Herkunftsfrage gelöst werden könne. Damit aber sind wir am entscheidenden Punkt angelangt, wo sich eine grundsätzliche Kritik dieser Quellenforschung aufdrängt. Die gegenseitigen Beziehungen, die zwischen den koranischen Erzählungen und den Legenden der „Schriftvölker" bestehen, sind verwickelter, als daß sie sich durch die Gleichung Apokryphen und Aggada lösen ließen, und zwar nicht so sehr deshalb, weil im Koran auf eine mündliche Überlieferung Bezug genommen wird, die nur noch aus mehr oder weniger entfernten schriftlichen Verwandten erschlossen werden kann, als vielmehr deshalb, weil die koranischen Erzählungen, weit davon entfernt, ein Unterhaltungsstoff im üblichen Sinne des Wortes zu sein, dem höheren Zweck einer Bestätigung der prophetischen Sendung Mohammeds dienen (Sure 11, 121). Diese ihre beispielhafte Geltung hängt aufs engste mit Mohammeds Lehre von der Prophetie zusammen, deren Wesensverwandtschaft mit gnostischen Anschauungen T. Andrae wiederholt (Die Person Muhammeds 292f.; Mohammed 80ff.) betont hat, während sie mit der Prophetologie der jüdischen wie der christlichen Orthodoxie keine unmittelbaren Berührungspunkte aufweist. Erst hieraus wird z. B. die Auswahl der im Koran erwähnten alten Propheten verständlich, unter denen nicht einer der Schriftpropheten erscheint. Ein Hauptstück dieser Prophetologie ist die Lehre (besonders ausführlich dargelegt in Sure 26, 192—209 und in medinischer Zeit in Sure 22, 43—56; s. auch 7, 92—100; 6, 42—50), daß Gott jedem Volk (16, 38; 10, 48; 35, 22) einen Boten als Warner schickt (73, 15, und besonders 23, 44—46), ihm in seiner Sprache (14, 4) die göttliche Offenbarung (21, 7; 16, 45) zu überbringen. Aber Gott in seiner Allmacht hat nicht gewollt, daß die Menschen, mit Ausnahme derjenigen, deren er sich erbarmt, eine *umma* bilden (11, 120). So beschuldigt jedes Volk (nur die Leute des Jonas 37, 139ff. machen eine Ausnahme) den zu ihm entsandten Boten der Lüge (seit Sure 91, 11 ständig wiederkehrend) und verharrt beim Glauben seiner Väter (43, 21—24). Da bricht plötzlich zu einer Zeit,

die auch der Gottgesandte nicht kennt (10, 49—51) das göttliche Strafgericht über die Sünder herein (seit 91, 14 ständig wiederkehrend). Die Erzählungen von diesen Strafgerichten sind nur eine Mahnung und Warnung (79, 26; 54, 15. 16 usw., vor allem 11, 121). Schon Moses ward geheißen, sie seinem Volke vorzutragen (14, 5). So fällt auch Licht auf die großartige Einförmigkeit der koranischen Erzählungen, die fast alle einen Propheten oder Gottesboten zum Helden haben, und überwiegend, so z. B. durchweg in der ersten mekkanischen Periode, mit Ausnahme von 68, 48, von den göttlichen Strafgerichten handeln, wobei das rein Stoffliche der Erzählungen keine selbständige Rolle spielt. Dieser Prophetologie zufolge hat Gott die Propheten durch einen Bund verpflichtet, an den letzten Gottgesandten zu glauben (3, 75), während dieser, als „Siegel der Propheten" jene seine Vorgänger bestätigend, zum letzten Mal die göttliche Offenbarung nicht nur den Arabern, sondern der ganzen Menschheit überbringt. Daraus erklärt sich die weitgehende Übereinstimmung, die nach den koranischen Erzählungen zwischen dem arabischen Propheten und seinen Vorgängern besteht. Schon A. Geigers Scharfsinn ist es nicht entgangen, daß die den Gegnern der früheren Propheten in den Mund gelegten Einwände und Vorwürfe dieselben sind, die Mohammed von den eignen Gegnern hören muß; Mohammeds eigne Erfahrungen sind vorweggenommen, wenn Noah 71, 20 die Götter des arabischen Altertums bekämpft, oder wenn Abraham 26, 86 (wie schon Noah Sure 71, 29) erst Fürbitte für seine heidnischen Eltern einlegt, später aber (9, 115) sie als aussichtslos erkennt (vgl. auch 60, 4); daß Abraham geradezu ein biblischer Mohammed ist, ist seit Snouck Hurgronjes Nachweis längst bekannt. Schließlich erklärt sich aus dieser Prophetologie, weshalb so oft die Legenden mit dem Beweis von Gottes Allmacht aus seiner Schöpfung einerseits, mit der Schilderung des jüngsten Gerichts andrerseits verknüpft sind. (Vgl. z. B. den Aufbau der Suren 79; 69, 54, 51; 26; 11; 20).

Es ist unnötig zu sagen, daß man dem Wesen der koranischen Erzählungen mit dem Nachweis mehr oder minder genauer Parallelen nicht näher kommt, so lange diese rein stoffliche Übereinstimmung nicht ergänzt wird durch eine Betrachtung der verschiedenartigen Sinnbezogenheit, die derselbe Stoff für das islamische, das jüdische, oder das christliche Denken besitzt. Siderskys Buch kann als Stoffsammlung von Parallelen vornehmlich aus der Aggada einen gewissen Wert beanspruchen. Eine dem heutigen Stande unserer Kenntnis und Erkenntnis entsprechende Untersuchung der koranischen Erzählungen bleibt aber nach wie vor ein unerfüllter Wunsch.

Besprechungen.

Allgemeines.

Sydow, Eckart von: **Kunst der Naturvölker.** Afrika, Ozeanien, Indonesien. Berlin: Bruno Cassirer 1932. (X, 215 S.) 4°. = Sammlung Baron Eduard von der Heydt. RM 15—. Bespr. von Paul Hambruch †, Hamburg.

Verf. veröffentlicht als 2. Band der „Kunstsammlung des Baron Eduard von der Heydt" Plastiken afrikanischer Völker (73 Tafeln), Südseevölker (19 Tafeln), indonesischer Völker (7 Tafeln), aus Alt-Amerika (2 Tafeln) und einen Anhang (2 Tafeln), der Wiedergaben von Plastiken aus den drei zuerst benannten Gebieten enthält. Die Plastiken sind ausgewählte Stücke. Afrika ist vertreten mit Gegenständen aus Ober- und Nieder-Guinea, Angola, Kongogebiet, Zentral-Südafrika und Westsudan; die Südsee zeigt überwiegend Stücke aus Melanesien und einige Gegenstände aus Polynesien; aus Indonesien werden einige Objekte aus Letti, Java und Sumatra gebracht; ein Stück von den Azteken macht den Beschluß. Die Wiedergabe erfolgt in vorbildlicher Weise. Jede ist kurz erläutert und womöglich mit Literaturangaben versehen worden. Zugleich sind die Maße angegeben. Die Bezeichnung der Einzelstücke ist zweisprachig: deutsch und englisch. Da dem Sammler nur an der Erwerbung ausgesucht schöner Plastiken gelegen war, kümmerte er sich nicht um die ursprüngliche Herkunft und wesentliche Bedeutung. Verf. mußte daher bei den meisten Objekten entweder mittels eines Vergleichs mit Museumsstücken oder Abbildungen aus der Literatur eine Neubestimmung durchführen, die ihm im großen und ganzen gelang. In Zweifelsfällen wurden Fachleute wie Struck in Dresden für Afrika, Thurnwald in Berlin für die Südsee befragt. Diese nachträgliche Bestimmung ist allerdings von gemindertem Werte, was für eine Verwertung der Abbildungen für wissenschaftliche Zwecke immerhin berücksichtigt werden muß. Die kurz gehaltenen Beschreibungen haben den Zweck, den Leser zur Vertrautheit mit Einzelheiten der künstlerischen Ausdrucksformen hinzuleiten. Da jedoch die Beschreibung im Sinne europäischen Denkens gegeben wird, der eingeborene Künstler nicht zu Worte kommt, was annähernd möglich wäre, wie Verf. es in seinem Werke: Kunst und Religion der Naturvölker (Oldenburg i. O. 1926) bewiesen hat, so wird jeder Leser mittels seiner eigenen Phantasie etwas anderes aus den wiedergegebenen Plastiken herausdeuten können. Die rein inventarisierende Arbeit einer mehr oder weniger zufälligen, lückenhaften Sammlung eines Privatsammlers rechtfertigt aber nicht den Buchtitel. Er ist viel zu weit gespannt. Von einem so gewählten Titel wird ein anderer Buchinhalt erwartet. Aus Plastiken und ihrer Beschreibung allein vermag niemand die Ausdruckskunst der Naturvölker zu erschließen. Das führt allzu oft zu Trugschlüssen und zu reichlichen Superlativen, von denen auch der

Verf. sich in seiner Einleitung nicht frei macht. „Ausgewählte Plastiken afrikanischer und indo-ozeanischer Völker" ist der richtige Titel. Daß Baron Eduard von der Heydt der einzige Sammler von Kunstwerken der Naturvölker ist, beruht nebenbei bemerkt auf einem Irrtum. Ref. sind etliche Sammler bekannt, die auch heute noch in den bedrängten wirtschaftlichen Verhältnissen „Eingeborenenkunst" sammeln und sich nicht allein auf Plastiken beschränken, wie auch das „Museum der Kunst der Naturvölker" nicht vermißt wird. In jedem völkerkundlichen Museum kann die Kunst der Naturvölker studiert werden. Sonderausstellungen geben Gelegenheit dazu. Ohne den völkerkundlichen Einschlag wird die Kunst der Naturvölker nie verstanden werden. Die Kunst um der Kunst willen ist den Naturvölkern unbekannt. Sie suchen keine Schönheit, sondern trachten nach Hehrerem, Größerem und finden beim Suchen unbewußt die Schönheit. Der bildende Künstler und der auf Kunst eingestellte Laie wird aus dem Buche manche fördernde und nutzbringende Anregung erhalten.

Robinson, Charles Alexander Jr.: **The Ephemerides of Alexander's Expedition.** Providence/Rhode Island: Brown University 1932. (81 S., 1 Kte.) 4° = Brown University Studies. $ 3 —. Bespr. von F. Münzer, Münster i. W.

Das mit verschwenderischer Üppigkeit ausgestattete Buch gibt in der Hauptsache ein Itinerar von Alexanders Übergang nach Asien bis zu seinem Tode, in fünf parallelen Spalten die Ortsangaben aus Arrian, Diodor, Justin, Curtius und Plutarch anordnend. Die These des Verfassers ist, daß dieses Itinerar bei den Historikern, von denen neben Arrian und Curtius die drei übrigen sehr zurücktreten, bis ins Jahr 327 v. Chr. übereinstimme, dann ein Stück weit größere Abweichungen aufweise und nachher wieder bis zum Schluß die anfängliche Übereinstimmung zeige. Die Erklärung liege darin, daß bis 327 die Darstellung des Kallisthenes gereicht habe, die sich auf die amtlichen Tagebücher stützte und selbst die erste Grundlage für die gesamte spätere Tradition bildete, daß nachher während des indischen Feldzugs einmal das ganze Archiv verbrannt sei (vgl. Plutarch Eumenes 2), und daß nun infolge dieser Vernichtung der offiziellen Aufzeichnungen über den Abschnitt des Zuges zwischen der Verhaftung des Kallisthenes und dem Archivbrand Unsicherheit in manchen Einzelheiten entstanden sei, während nach diesem Zeitpunkt wieder die regelmäßige Führung und die sorgfältige Aufbewahrung der Ephemeriden eine zuverlässige Kenntnis der Marschrouten gewährte. Die Annahme einer ersten Verwertung der Ephemeriden durch Kallisthenes ist wahrscheinlich, aber nicht neu, und da ihre Benutzung durch Arrians Zeugnis über Alexanders letzte Tage (VII 26, 2f.) auch für Ptolemaios und Aristobulos feststeht, ist R.s Beobachtung über das Itinerar der Jahre 334—327 von geringem Belang. Dadurch, daß er in seinen vergleichenden Tabellen nichts als Ortsnamen und wenige Hauptereignisse aufgenommen hat, aber keinerlei Zeitbestimmungen, nicht einmal die Jahreszahlen hinzufügt, verschleiert er, wie kurz im Verhältnis zu den sechs bis sieben vorausgegangenen und den vier folgenden Jahren der ganze mittlere Abschnitt überhaupt gewesen ist, für den er ein Fehlen der Tagebücher aus dem Auseinandergehen der Berichte erschließen will. Solches Auseinandergehen kommt auch in den früheren und späteren Teilen der Alexandergeschichte vor, und wenn es bei den Unternehmungen in den iranisch-indischen Grenzgebieten etwas häufiger erscheint, so liegt das daran, daß die Festlegung der Begebenheiten durch geographische Namen, zumal durch Namen dauernd bewohnter Ortschaften in diesen abgelegenen, unübersichtlichen, dünnbevölkerten Gegenden sehr schwierig war. Mit so einfachen Mitteln, wie es von R. versucht wird, ist ein derartiges Problem nicht zu lösen. Schon die Bezeichnung als „Tagebücher" führt darauf, die Zeitangaben mindestens ebenso zu beachten wie die Ortsangaben, zumal da besonders relative Zeitangaben („am folgenden Tage", „nach so und so viel Tagen" u. ä.), wie sie Arrian in den Ephemeridenauszügen über Alexanders Lebensende bietet, bei ihm, jedoch auch bei anderen, auf Schritt und Tritt begegnen. Auch die Entfernungsangaben, die Notizen über Wetterverhältnisse und manches sonst verdient Berücksichtigung, hat sie auch vielfach längst gefunden. Freilich, R. kennt — oder wenigstens nennt — weder die tüchtige Dissertation von H. Endres über die offiziellen Grundlagen der Alexanderüberlieferung (Würzburg 1913), noch Berves Werk, noch Jacobys Historikerfragmente. Neben diesen sind seine Zusammenstellungen der allgemein bekannten Ephemeridenfragmente überflüssig, und der Abdruck seiner Untersuchung zur Chronologie der Feldzüge von 329/8 war auch entbehrlich, da sie erst vor zwei Jahren in einer leicht zugänglichen Zeitschrift erschienen ist.

Peet, T. Erik: **A Comparative Study of the Literatures of Egypt, Palestine, and Mesopotamia.** Egypt's contribution to the literature of the ancient world. London: Oxford University Press 1931 (VII, 136 S.) gr. 8°. = The Schweich

Lectures of the British Academy 1929. 6 sh. Bespr. von L. Dürr, Freising.

Das Buch enthält drei Vorlesungen, welche der Liverpooler Ägyptologe im Rahmen der „Schweich Lectures of the British Academy" im Jahre 1929 gehalten hat. Es ist zunächst eine vergleichende Studie der Literatur der drei großen Kulturgebiete des Alten Orients, näherhin aber, wie auch der Untertitel ersehen läßt und es des Verfassers eigenstem Arbeitsgebiet entspricht, eine Darlegung dessen, was speziell das alte Ägypten zur Literatur der Antike beigetragen hat. Vgl. S. 3: „Consequently this work has a definite Egyptian bias". Nebenbei sollte noch den Alttestamentlern klar gemacht werden, „that the Egyptian Literature is worthy of far more attention at their hands than it has hitherto received" (ebenda S. 3).

Zur Durchführung der vergleichenden Studie gibt es für den Verfasser zwei Möglichkeiten. Einmal die Frage, was die drei maßgebenden Literaturen des AO einander verdanken. Dieser Gesichtspunkt ist mit Recht nur ganz wenig berührt. Denn wir sind doch heute soweit in der Erkenntnis der Zusammenhänge des Alten Orients, daß man nicht immer sofort von Abhängigkeit sprechen darf. Es gibt einen gemeinsamen Mutterboden und gemeinsames Kulturgut, das von den einzelnen Völkern nach eigenen Gesetzen weiter gepflegt und entwickelt worden ist. Die zweite Möglichkeit ist der Vergleich der Literaturen nach Inhalt, Form und literarischem Wert untereinander und hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Literatur als solche. Dieser Vergleich ist hier durchgeführt. Dabei werden drei Literaturgattungen unterschieden und jede in einem eigenen Kapitel behandelt: Epik, Lyrik und Dramatik, Didaktik. Voraus geht noch eine sehr beachtenswerte Einleitung über die verschiedenen historischen Bedingungen, unter denen die einzelnen Literaturen gewachsen sind und die bei einem Vergleich beachtet werden müssen. Bei der Durchführung des Vergleiches nun werden nur die wichtigsten diesbezüglichen altägyptischen Denkmäler in der angegebenen Reihenfolge, unter reichlicher Anführung größerer Übersetzungsabschnitte, behandelt. Es sind die durch Ermans „Literatur der Ägypter" auch weiteren Kreisen bekannten Texte; neu ist im wesentlichen nur ein Abschnitt aus den Liebesliedern des unterdessen bereits veröffentlichten Pap. Chester Beatty Nr. 1 (S. 95 f.). Auf die beiden anderen Literaturen wird dann je in kürzeren oder namentlich für das AT in längeren Ausführungen Bezug genommen und zugleich meist auf die Überlegenheit des letzteren in bezug auf den inneren Gehalt der Texte und die lebendige Sprache hingewiesen (vgl. S. 50, 83, 92, 127). Für Babylonien wird seine Bedeutung besonders auf dem Gebiete des religiösen Liedes anerkannt (84f., 97). Ägypten dagegen hat seine "highest literary distinction" erreicht auf dem Gebiete der Weisheitsliteratur (S. 99, vgl. S. 129), wenn auch hier wieder "in variety and originality of thought and expression" das A T jenes überstrahlt (S. 127). Ägypten hat auch das unbestreitbare Verdienst, zuerst eine Literatur um ihrer selbst willen geschaffen zu haben: "As early as 2000 B. C. she was writing literary works which had no purpose whatsoever except to be literary works, which had no religious, political or commercial interest" (S. 127), ja "here, before 2000 B. C. style is already an object in itself . . . Egypt was the first consciously literary nation in the world's history" (S. 129f.).

Das gezeichnete Bild ist m. E. richtig gesehen. Das Buch gibt weiteren Kreisen einen guten Einblick in die weite Welt der altorientalischen Literatur. Jedes Volk hat seine eigene Bedeutung, wie ja auch in der Einleitung sehr schön ausgeführt ist. Nur auf dem Gebiete der Weisheitstexte hätte auch den Akkadern nach dem neuesten Stand der Dinge etwas mehr an Verdiensten zugestanden werden sollen (zu S. 99, 127). Den Schluß des Buches bildet noch eine Gegenüberstellung der altorientalischen, spez. wieder der ägyptischen Literatur mit der modernen. Dieser Vergleich fällt sehr zuungunsten der ersteren aus. Es fehlte ihnen „das psychologische Interesse", sie hätten nur „begrenzte Fähigkeit, Atmosphäre (d. i. wohl Milieuschilderung) hervorzubringen" und versagten schließlich „vollständig, mit Worten magisch zu beschwören" (S. 131). Abgesehen davon, daß hier ganz verschiedene Vergleichsebenen vorliegen, auf denen eine diesbezügliche Bewertung überhaupt nicht angängig ist, ließe sich gerade hinsichtlich der altorientalischen Literatur zu den angezogenen Momenten doch manches sagen, was der Verfasser nicht gesehen hat. Gerade die Wortwahl ist doch im Alten Orient vielfach eine ganz bewußte. Ich denke nur an die gewaltigen assyrisch-babylonischen Hymnen auf das Wort Gottes usw. Für das A T hat sie uns sodann M. Buber in seiner Wiedergabe des biblischen Textes in ihrer ganzen Größe und bewußten Gestaltung in den einzelnen literarischen Gattungen, nachdem schon früher namentlich von H. Gunkel, auch von A. Schulz die Dinge sehr fein gesehen worden sind, wieder nahe gebracht. Man vgl. nur die Patriarchenerzählungen, dann die Prophetenperikopen der historischen Bücher, ganz abgesehen von den prophetischen Texten und den Psalmen selbst. Ich

glaube, das AT braucht in dieser Hinsicht einen Vergleich nicht zu fürchten. Allerdings ist dafür, sowohl für dieses wie für die beiden anderen Literaturen, noch vieles zu tun.

Gunkel, Hermann, u. Leopold **Zscharnack**: **Die Religion in Geschichte und Gegenwart.** Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2., völlig neu bearb. Aufl. In Verbindung mit A. Bertholet, H. Faber und H. Stephan hrsg. Registerband, bearb. von Dr. O. Rühle. Tübingen: J. C.B. Mohr 1932. (VI S., 896 Sp.) 4°. RM 20—; Hldr. 26—. Bespr. von Hans Rust, Königsberg/Pr.

Dem großen Nachschlagewerk, dessen einzelne Bände an dieser Stelle angezeigt wurden, folgt ein Registerband aus der Feder eines der fleißigsten Mitarbeiter des Werkes. Der Registerband bringt 1. die systematische Übersicht über die in der RGG behandelten Stoffe und die sie darstellenden Artikel, 2. ein Mitarbeiterverzeichnis, 3. ein Stichwortregister. Das erste Verzeichnis gibt den inneren Stoffplan bekannt, welcher dem gesamten Werke zugrundeliegt und bis dahin nur den Mitarbeitern als Anweisung für die Abfassung ihrer Beiträge zugänglich war. Ob es dem Benutzer des Wörterbuches noch nennenswerte Dienste leistet, kann als fraglich bezeichnet werden. Das zweite Verzeichnis nennt unter jedem Namen die Artikel des betr. Verfassers und trägt die biographischen Angaben derjenigen Mitarbeiter nach, welche im Wörterbuche selber nicht mit besonderen Artikeln aufgeführt sind. Man fragt sich jetzt: hätten nicht die Angaben über sämtliche Mitarbeiter hierher verwiesen werden können, so daß in den fünf Hauptbänden mehr Raum für sachliche Artikel gewonnen worden wäre? Manches Stichwort wird, wie die Besprechungen zeigten, vermißt. Auch das dritte Verzeichnis holt die vorgeschlagenen und der Schriftleitung noch rechtzeitig mitgeteilten Stichwörter nicht sämtlich nach und läßt so manche Lücke offen. Es seien nur genannt: Benares, Lhassa, Mekka, Peking, Kreml, während Medina wenigstens nachgeholt wurde. Erfreulicherweise sind neben „Heilige Zeiten" „Heilige Stätten" mit Voranstellung des Stichwortes „Heilig" gesetzt; aber man vermißt daneben „Heilige Geräte", „Heilige Handlungen", „Heilige Pflanzen", „Heilige Tiere" und „Heilige Personen", welche letzteren nicht ohne weiteres unter „Heiligenverehrung" fallen, denn hier sind sie Objekte, dort Subjekte des heiligen Handelns. Es hätte wohl auch nicht geschadet, wenn der Registerband zugleich Ergänzungsband geworden wäre und fehlende Artikel sowie neuestes Schrifttum nachgetragen hätte. Gleichwohl bleibt die mühevolle Arbeit des Registerbandes eine dankenswerte Leistung und willkommene Zugabe zu dem Hauptwerk.

Vincent, Hugues: **L'Authenticité des Lieux Saints.** Paris: J. Gabalda & Fils 1932. (119 S.) kl. 8°. Bespr. von Peter Thomsen, Dresden.

Wenn eine wissenschaftliche Größe wie P. Vincent, der über 40 Jahre nicht nur, wie er bescheiden (S. 7) sagt, in beständiger Fühlung mit den literarischen Berichten und den archäologischen Tatsachen geblieben ist, sondern beides meisterhaft beherrscht, zu der viel umstrittenen Frage nach der Echtheit der Heiligen Stätten in Palästina, besonders in Jerusalem, sich äußert, hat man alle Ursache, darauf zu hören und sich zu freuen, daß die in der Zeitung „Le Correspondant" (25. Januar und 10. Februar 1930) veröffentlichten Aufsätze hier in Buchform vorgelegt werden. Unter Verzicht auf alle wissenschaftlichen Belege erörtert der Verf. ruhig und sicher die Gründe, die für die Echtheit der meisten Stätten sprechen, mag sich auch die äußere Beschaffenheit völlig geändert haben, während er bei anderen, so z. B. den Marienheiligtümern, sich damit begnügt, auf das Alter der Überlieferung hinzuweisen. Natürlich wird noch mancher ungläubig bleiben, und entscheidende Funde, die auch einen solchen Zweifler überzeugen könnten, dürfen wir freilich nicht mehr erwarten.

Ägyptologie.

Anthes, Rudolf: **Lebensregeln und Lebensweisheit der alten Ägypter.** Leipzig: J. C. Hinrichs 1933. (40 S.) 8°. = Der Alte Orient, Bd. 32, Heft 2. RM 1.80. Bespr. von L. Dürr, Freising.

Ein herrliches Büchlein, das aus einer Habilitationsvorlesung an der Universität Halle hervorgegangen ist und in dem die Fülle des Inhaltes und der Ergebnisse zu dem geringen Umfang in wohltuendem Gegensatz steht. Das Ziel ist nicht eine deskriptive Darstellung der Lebensweisheit der alten Ägypter auf Grund der Quellen, sondern es soll gezeigt werden, „ob und welcher Art eine bestimmte innere Einstellung zum Leben in den altägyptischen Lebensregeln erkennbar ist" (S. 8). Diese wird auch klar für die Hauptperioden der Entwicklung aufgezeigt und zugleich auf das Verhältnis zur jeweiligen politischen Situation als damit in innigstem Zusammenhang stehend hingewiesen. So bekommen wir einen feinen, klaren Aufriß der geistigen Entwicklung des alten Ägypten, die am Schlusse also zusammenfassend gekennzeichnet wird: „In der alten Zeit eine sichere Lebensbejahung im Glauben an die irdische Ordnung, dann Zweifel und Auflehnung des Einzelnen gegen diese Ordnung und die Suche nach eignen, neuen Wegen, zuletzt die sich bescheidende Freude am Leben im Vertrauen auf einen hilfreichen und gnädigen Gott" (S. 35). Im einzelnen gestaltet sich das Bild so: Zuerst herrscht „die Anerkennung der Ordnung" als wesentliches Lebensprinzip oder „das problemlose, unpersönliche Einfügen in die Ordnung" (S. 15). Dem entspricht auch in der Kunst des Alten Reiches „eine besondere Neigung zu klarer, typischer Form" (ebenda). Es ist die „Zeit in der Mitte des 3. Jahrtausends, die für Ägypten den Gipfel einer erstmaligen hohen Kultur und die höchste Ausbildung eines aus langen Kämpfen geborenen Staatsgefüges inmitten einer barbarischen Umwelt" bedeutete (S. 15 f.). Im Mittleren Reich (um 2000) ist „die Lebendigkeit des Zweifels ein besonderes Kennzeichen der Zeit" oder „die Erkenntnis, daß jeder einzelne Mensch sich persönlich auseinandersetzen muß mit dem Schicksal" (S. 22) und, da der Glaube an die göttliche Ordnung der

Welt in der Wirklichkeit des irdischen Lebens keine Stütze findet, die Erwartung des Ausgleichs nach dem Tode (S. 19 f.). Es ist die Zeit der gewaltigen politischen Umwälzungen in den letzten Jahrhunderten des dritten Jahrtausends und „des Zusammenbruchs des bisher festen Staatsgefüges, durch den die unbedingte Macht des Königtums ins Wanken geriet" (S. 16), zugleich auch die Zeit der Ausbreitung der Osirisreligion und des damit verbundenen Glaubens an das Totengericht (ebenda). In der dritten Periode endlich (um 900) steht die persönliche Frömmigkeit im Vordergrund, „die ihren Maßstab nicht in der äußeren Ordnung als solcher, sondern unmittelbar in dem Willen Gottes findet" (S. 26): Der Wille Gottes gilt als Norm für das sittliche Handeln und das Vertrauen zu ihm als notwendige Tugend (S. 28 f.). Es ist „die gleichwertige Äußerung einer jenes ganze Zeitalter (mit der Nachwirkung der Reform von El-Amarna) beherrschenden religiösen Grundhaltung" (S. 34).

So steht das Bild der geistigen Einstellung der alten Ägypter zum Leben auf Grund der Weisheitstexte und -Lehren wohl unbedingt fest. Wir haben dem nichts hinzuzufügen, sondern freuen uns des Erarbeiteten und besonders auch, daß es mit dem übereinstimmt, was wir selbst in dem Buche über „das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient" (1932) unter anderem Gesichtspunkt systematisch dargelegt haben. Hervorgehoben sei noch, daß auch die Textbelege nach eigener Bearbeitung wiedergegeben sind.

Schmidt, Prof. D. Dr. Carl, u. Dr. H. J. **Polotsky: Ein Mani-Fund in Ägypten.** Originalschriften des Mani und seiner Schüler. Mit einem Beitrag von Dr. h. c. H. Ibscher. Berlin: Verlag d. Akad. d. Wissensch., in Komm. W. de Gruyter & Co. 1933. (89 S., 2 Taf.) gr. 8°. = S.-A. a. d. Sitzungsberichten d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1933, 1. RM 7.50. Bespr. v. F. Calice, Wien.

Unter den vielen Überraschungen, die uns der Boden Ägyptens beschert hat, kann sich kaum eine an Bedeutung mit dem Funde der vollständigen Bibliothek eines Oberhauptes der ägyptischen Manichäer messen, über die die Verff. im vorliegenden Heft referieren. Bis vor wenigen Jahrzehnten hatte die Wissenschaft mit der restlosen Vernichtung der manichäischen Literatur rechnen zu müssen geglaubt. Die aus Turfan und anderen Orten Turkestans bekannt gewordenen manichäischen Texte — großenteils unzusammenhängende Fragmente — brachten zwar einen ungeahnten Einblick in die Literatur der manichäischen Kirche des Ostens, gehören jedoch vielfach einer sekundären Phase und einer späteren Überlieferung an. Demgegenüber bedeutet der neueste Fund die Erschließung der Lehre Manis in ihrer unverfälschten Ursprünglichkeit — enthält doch die Sammlung zum mindesten eines der Hauptwerke Manis sowie dessen Briefsammlung. Daß dieser ganze Komplex von Schriften für die Wissenschaft gerettet werden konnte, anstatt, wie so mancher wertvolle Fund, unter Verlust wichtiger Teile in alle Welt zerstreut zu werden, ist dem entschlossenen Durchgreifen Prof. Schmidts zu danken. Es ist zu hoffen, daß die Manuskripte, die sich im letzten Stadium des Zerfalls befinden, dank der bewährten Kunst Ibschers ohne wesentliche Lücken wiedererstehen werden. Allerdings wird das noch eine lange, mühevolle Arbeit kosten, von der bisher nur der kleinste Teil bewältigt werden konnte[1].

Von der Bedeutung der neuen Texte gibt Polotsky einen Vorgeschmack, indem er von drei Kapiteln des Hauptwerkes, der „Kephalaia", Proben gibt und sie mit ausführlichem Kommentar versieht. Es eröffnen sich da — sobald einmal das ganze Material vorliegt — Aussichten auf ein neues Arbeitsfeld für die Wissenschaft, dem an Umfang und Bedeutung für die Geistesgeschichte der Menschheit nur wenige gleichkommen. Freilich wird bei dem Charakter der Quellen dessen Bearbeitung immer nur wenigen vorbehalten sein.

Die neuen Texte zeigen durchweg eine starke und beabsichtigte Anlehnung an die christlich-gnostische Terminologie und an die Gedankenwelt des Christentums. Knüpft doch Mani seine, universell gemeinte Lehre bewußt an die Begriffswelt der von ihm anerkannten „Vorgänger" an. Seine eigene spezifische Lehre lehnt sich in der Form an orientalische Kosmogonien, dem Inhalt nach an hellenistisch-gnostisches Denken. Dem von Polotsky beifällig zitierten Satze Schaeders, wonach die Lehre Manis „auf einer an der hellenischen Wissenschaft orientierten begrifflich-theoretischen Grundlage beruht", vermag man doch nur mit einigem Vorbehalte beizustimmen.

Der Mani-Fund bedeutet auch in sprachlicher Hinsicht eine sehr erfreuliche Bereicherung unserer Kenntnisse. Die Texte sind in dem uns bisher nur durch zwei umfangreichere Proben bekannten sogen. subachmimischen Dialekt abgefaßt; Prof. Schmidt ist der Nachweis gelungen, daß es sich um den Dialekt von Siut handelt. Sind die Texte erst ganz zugänglich, so wird uns einer der sprachgeschichtlich interessantesten Dialekte in reichstem Umfange bekannt werden.

---

1) Leider dürfte sich die Arbeit durch die Erkrankung Ibschers noch mehr in die Länge ziehen.

Thompson, Sir Herbert: **The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect.** London: Cambridge University Press 1932. (XXXII, 256 S., 13 Taf.) 4°. L. 1.10. Bespr. von Carl Schmidt, Berlin.

Im Jahre 1924 tauchten im Antikenhandel zu Cairo fünf Mss. auf Pergament in koptischer Sprache auf und wurden von dem bekannten Sammler Chester Beatty in London erworben, doch wurden zwei Stücke an die Sammlung der Universität Michigan abgegeben. Alle fünf Mss. waren in einem Topf vergraben und sollten nach den Angaben des Händlers in der Nähe der Pyramiden von Gizeh gefunden sein; in Wahrheit war der Fundort das bekannte Jeremias-Kloster bei den Pyramiden von Sakkara, dessen Ausgrabung wir den Bemühungen Quibells verdanken (Excavations at Saqqara. The monastery of Apa Jeremias 1912). Die Erhaltung ist eine geradezu einzigartige; die Originaleinbände sind noch vorhanden, kein Blatt verloren, von einer längeren Benutzung keine sichtbaren Spuren. So kann die Versenkung in die Erde nicht auf die sonst übliche Praxis nach der Abnutzung zurückgeführt werden[1], sondern, wie der Herausgeber richtig vermutet, auf die Furcht ihres Raubes bei einem drohenden Überfall des Klosters. — Chester Beatty hat mit der Publikation seines Schatzes Sir Herbert Thompson betraut und konnte m. E. keinen besseren Bearbeiter finden.

In der Einleitung gibt Th. eine kurze Beschreibung der einzelnen Codices unter ABC. Nach seinem Urteil ist der Codex A der älteste der ganzen Sammlung, zugleich der umfangreichste. Er enthält 197 beschriebene Blätter nebst 2 unbeschriebenen zu Anfang und am Ende als Schutzblätter für den Einband. Das Ganze zerfällt in 25 Quaternionen zu je 8 Blättern, nur der letzte Quaternio 26 bietet 4 Blätter. Die Seiten sind in Einzelkolumnen mit je 29 Zeilen beschrieben. Der Text verteilt sich auf 2 verschiedene Stücke, an erster Stelle der Apostolos mit der Seitenzahl ⲁ̄ bis ⲥⲡⲑ̄ und nach einer unbeschriebenen, aber verzierten Seite (s. Photo Taf. I) das Johannes-Evangelium mit erneuter Nummerierung ⲁ̄ bis ⲣⲁ̄. Beide Texte sind von derselben Hand geschrieben. Am Schluß des Codex befindet sich hinter der Subscriptio ein Kolophon, abgedruckt p. XVII, mit dem Namen des Schreibers: „Pschoi der Jüngere". Der Anfang des Codex bietet, wie es in alten koptischen Hdd. üblich und auch bei den beiden andern Hdd. der Fall ist, keine Titelüberschrift.

Codex B besteht aus 167 Blättern in 21 Quaternionen von je 8 Blättern, mit Ausnahme des 1. Quaternio mit 7 Blättern, von denen 2 Schutzblätter unbeschrieben, 5 beschrieben sind. Die Zählung der Quaternionen ist fehlerhaft. Das Anfangsblatt, das für den Einband verwendet wurde, enthält den Text von Matth. V, 28—42, stammt von einem gleichförmigen Codex wie B und bot einst den Gesamttext des Matthäusevangeliums; das Recto hat die Paginierung ⲕⲁ̄. Th. gibt p. XIV die Abweichungen von dem gedruckten Text von Horner's Coptic Version of the N. T. in the Southern Dialect, vol. I, 1911. Der Cod. B ist in Einzelkolumnen mit 24—27 Zeilen von anderer Hand wie Cod. A geschrieben, aber zeigt eine gewisse Charakterähnlichkeit im Schriftduktus. Der Text umfaßt die Acta apostolorum und wiederum an zweiter Stelle das Johannesevangelium, jedes Stück mit besonderer Pagination, u. z. Acta von ⲁ̄—ⲣⲝⲑ̄ und Joh.-Ev. ⲁ̄—ⲣⲙⲉ̄. Am Schluß steht wiederum ein Kolophon, abgedruckt auf p. XVIII, aber ohne Namensnennung des Abschreibers.

Codex C in einem ganz schmalen Format von 160 Blättern, d. h. 20 Quaternionen zu je 8 Blättern, der 1. Quaternio mit 2 unbeschriebenen und 6 beschriebenen Blättern, die mit ⲁ̄ bis ⲓⲃ̄ paginiert sind. Die ersten 19 Quaternionen bieten den Text von Psalm 1—50 auf Einzelkolumnen von 13—16 Zeilen. Es handelt sich, wie die Subscriptio zeigt, um den ersten ⲇⲉⲩⲧⲉⲣⲟⲥ des Psalteriums, dem der Schreiber ein Kolophon auf fol. 152a beigefügt hat, das p. XIX abgedruckt ist. Der Schreiber war Henoch; die vorangehende Anrufungsformel ist die gebräuchliche, wie sie auf den Inschriften an den Wänden und Grabstelen des Jeremias-Klosters uns entgegentreten. Dadurch ergibt sich mit Sicherheit die Herkunft der Mss. aus der Schreibstube des gleichen Klosters. Beim Einbinden ist nun noch ein 20. Quaternio von 8 Blättern hinzugefügt, der von derselben Hand wie der vorhergehende Text geschrieben ist und den Anfang des Matthäus-Evangeliums von cap. 1,1—2,1 incl. enthält, mit einer separaten Paginierung. Dieser Text endet abrupt. Der Psalter selbst war also in 2 Volumina geteilt. Das 2. Volumen befindet sich im Besitz der Universität Michigan und ist beschrieben von Arnold v. Lantschoot in seinem Buche Recueil des Colophons des Manuscrits chrétiens d'Égypte (1928), A A. I, fasc. 2, p. 56.

Alle 3 Mss. zeigen den reinen sahidischen Dialekt ohne jede Beeinflussung von dem bohairischen Dialekt. Im Jeremiaskloster wurde nach den von Quibell veröffentlichten Inschriften der sahidische Dialekt gepflegt. Das Kloster wird aller Wahrscheinlichkeit nach von Oberägypten aus gegründet sein. Der Herausgeber schließt in Rücksicht auf die Ähnlichkeit der Schriftzüge, des Pergaments, der Ornamente und der Einbände auf ein gemeinsames scriptorium und zugleich auf einen geringen Abstand ihrer Entstehung. Er datiert sie auf das letzte Viertel des 6. Jahrh. oder bald nach 600, da auch beigefundene Münzen auf diese Zeit hinweisen. Die Publikation beschränkt sich auf die Acta apostolorum und auf die Paulinen. Für den Text des Johannesevangeliums, der hier in der zweifachen Überlieferung bei Cod. A und B vorliegt, sind im Appendix S. 252—56 die Varianten zu der Ausgabe von Horner Vol. III, 1911 angemerkt. Eine Publikation der Psalmen nach dem Cod. C ist wohl kaum beabsichtigt, da die Überlieferung in mannigfachen Editionen vorliegt. Dagegen begrüßen wir mit großer Freude den Druck der beiden andern Texte. An erster Stelle erfolgt der Druck der Acta. Wir besaßen bisher einen vollständigen Text nur im bohairischen Dialekt; der sahidische Text in der

1) Bemerken möchte ich bei dieser Gelegenheit, daß auf Grund erneuter Nachforschungen die alt- und neutestamentlichen Papyrusfragmente der Sammlung Chester Beatty ebenfalls in einem Topfe gefunden sind. Hier handelt es sich tatsächlich um einzelne defekte Hdd., die gemeinsam der Erde übergeben sind.

Standardedition von Horner vol. VI, 1922 war aus verschiedenen fragmentarischen Texten gewonnen. Der Codex von Chester Beatty überliefert uns zum ersten Male einen vollständigen Text, dem der Herausgeber einen kurzen Apparat beifügt. Besonders berücksichtigt ist hierbei der von Budge in den Coptic biblical texts in the British Museum 1912, p. 122 ff. publizierte Text der Acta auf Grund des Papyruscodex Brit. Mus. Or. 7594. Bereits in der Einleitung p. XXII sq. stellt Th. diese beiden Codices in ihren Sonderheiten gegenüber.

Ebenso dankenswert ist der Abdruck der Paulinen, denn auch hier hatte Horner seine Ausgabe in den vols. IV und V auf verschiedene fragmentierte Codices basieren müssen, konnte freilich die Lücken noch in den Nachträgen vol. IV, S. 407 ff. und vol. V, S. 567 ff. an der Hand eines vollständigen sahidischen Codex aus der Pierpont Morgan-Sammlung in New York, die im Jahre 1910 in Hamûli im Fajûm entdeckt wurde, ausfüllen. Der Chester Beatty-Codex überliefert wiederum den vollständigen Text in sahidischem Dialekt. Der Herausgeber gibt im Apparat eine Collation des Morgan-Textes (M) auf Grund der photographischen Reproduktion, die dem British Museum geschenkt wurde.

So liegt dem Textkritiker des N. T.s wiederum neues wichtiges Material für die Erforschung der Überlieferung des ägyptischen Textes aus alter Zeit vor. Wir können Chester Beatty nur beglückwünschen zu diesem herrlichen Schatze und zugleich den Herausgeber für die glänzende Publikation. Voll Bewunderung stehen wir vor den 13 aus allen 3 Codices beigegebenen Photos, die eine deutliche Vorstellung von der prachtvollen kalligraphischen Ausführung der Hdd. geben. Der Druck und die Ausstattung verdienen uneingeschränktes Lob. Soweit mir eine Kontrolle möglich war, hat der Herausgeber mit großer Akribie den Text zum Abdruck gebracht.

Keilschriftforschung.

Krückmann, Oluf: Babylonische Rechts- und Verwaltungs-Urkunden aus der Zeit Alexanders und der Diadochen. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde, genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Weimar: Hof-Buchdruckerei Böhlau 1931. (86 S.) 8°. Bespr. von W. Eilers, Berlin.

I. Von dem breiten Gefilde der in Keilschrift überlieferten Rechtsaltertümer trennt der Verf. ein in sich geschlossenes Stück ab: die babylonischen Rechtsurkunden, wie sie der durch Alexander hellenisierte Orient uns erhalten hat. In einem ausführlichen Vorwort (S. 5—12) werden die Quellen ausgebreitet sowie die bisherigen Editionen und Bearbeitungen namhaft gemacht, die in ihrer Zusammenstellung zum ersten Male einen wirklich klaren Überblick über das vorhandene und an sehr verschiedenen Stellen zerstreute Material ermöglichen. Keilschriftliche Zeugnisse reichen wie bekannt bis unmittelbar vor Beginn unserer christlichen Zeitrechnung, und so haben sich auch weit über die eigentliche Seleukidenzeit hinaus Rechts- und Wirtschaftstexte aus dem Partherreich erhalten. Als untere Grenze setzt hier Krückmann eine Urkunde aus dem Jahre 139 v. Chr.[1], bis zu welcher sich eine kontinuierliche Reihe innerhalb des Überlieferungsbestandes ergibt, während dieser mit der zeitlich nächsten Urkunde[2] erst nach einer Lücke von 36 Jahren wieder einsetzt. So stellt sich die stattliche Anzahl von etwa 150 Tafeln als Grundlage für die rechts- und wirtschaftsgeschichtliche Detailuntersuchung dar, zu der die folgenden Abschnitte der Arbeit Prolegomena bilden wollen.

II. Die „Einleitung" (S. 13ff.), deren Gedanken Rezensent hier weiter nachgeht, liefert eine gedrängte Skizze der geschichtlichen Situation, der die Urkunden angehören, und zeigt die Wichtigkeit der Texte für die Anschauung vom Hellenismus dieses Gebietes. Können sich die bisherigen Ergebnisse auch nicht mit den gleichzeitigen Funden aus Ägypten an Farbigkeit des Gesamtbildes messen, so sind doch die Entdeckungen in Dura-Europos hoffnungsreiche Verheißungen[3]. Eine bedeutsame gräko-babylonische Mischkultur wie im Nillande scheint freilich nicht erwartet werden zu dürfen. Recht wenig doch haben uns im ganzen jene Splitter griechischer Umschriften babylonischer Texte gelehrt, von denen man sich seinerzeit so viel versprach. Was sie aufzeigen, ist dies, daß Sprache und Schrift der heimischen Vergangenheit mit Hilfe des der Fremde entlehnten und um seiner Eindeutigkeit willen besonders geeigneten griechischen Alphabetes neu gelehrt und gelernt werden mußten, weil sie während der persischen Zeit fast ganz außer Gebrauch gekommen waren. Indem so die griechischen Fragmente ein Reststück versunkenen Babyloniertums künstlich festhalten, während Verkehr und Handel des Alltags sich überwiegend längst in anderen Formen vollziehen, dürfen sie auch sprachlich nur als zweitrangige, wenn auch um der in ihnen enthaltenen Tradition willen beachtenswerte Quelle betrachtet werden[4]. Wissen wir doch, daß in dieser Zeit das Akkadische seit langem tot ist, daß es dem Latein des Mittelalters vergleichbar, im unfruchtbaren Abschreibertum konservativer Priestergelehrten

1) BRM II 52; sie ist doppelt datiert (wie gewöhnlich): 109 nach arsakidischer, 173 nach seleukidischer Ära (p. 56).

2) ZA 3 (1888) p. 129ff. Nr. 3.

3) F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos (1926); dazu P. Koschaker, in OLZ 33 (1930) Sp. 162ff. und Zeitschr. d. Savignystftg., Rom. Abtlg. 46 (1926) p. 290ff. Rostovtzeff-Welles, Yale Classical Studies II. Baur-Rostovtzeff, The Excavations at Dura-Europos (1931); dazu E. Bickermann in DLZ 1931 Sp. 1753ff.

4) Den von Ungnad in OLZ 26, Sp. 424ff. für die Aussprache des Sumerischen gefolgerten Schlüssen kann man angesichts des jungen Datums der Texte nicht beistimmen.

sowie beschränkt als Brief- und Urkundensprache nur noch ein Schattendasein führt. Für das Aussterben der heimischen Sprache bietet sich als sicherer terminus ante quem das babylonische Exil der Juden dar, aus dem diese unter Aufgabe ihres eigenen Idioms nicht das Akkadische, sondern bereits das Aramäische nach Palästina zurückbringen[1]. Somit wird wohl der endgültige Übergang zum Aramäischen (unbeschadet der Möglichkeit eines Fortlebens von Mundarten) schon ins 6. Jahrhundert zu setzen sein[2], mit dem auch, wie ein Blick auf den Urkundenstil zeigt, recht eigentlich die Verwilderung von Sprache und Orthographie beginnt. Inzwischen hat sich mit der sprachlichen Umwälzung auch die bequemere Buchstabenschrift Bahn gebrochen, und in ihrem Gefolge erscheinen andere Schreibstoffe. Die auf Papyrus oder Scherbe niedergeschriebene aramäische Urkunde mit ihrem, wie die hier vergleichbaren Elephantine-Papyri zeigen, erheblich abweichenden Formular verdrängt langsam und stetig, am spätesten wohl im Süden, die keilschriftliche Tontafel. So wenigstens, und nicht als Zufallsergebnis des Grabungsglücks, dürfen wir gewiß mit Krückmann das allmähliche Versiegen der Quellen für die spätbabylonische Rechts- und Wirtschaftsgeschichte interpretieren. Es ist ein Mißgeschick, daß die klimatischen Verhältnisse des Landes der Erhaltung von Papyrus und Pergament nicht günstig sind; vermutlich würde das Bild vom späten Zweistromland in weit reicheren Farben erscheinen, als der heutige Überlieferungsbestand es zu zeichnen gestattet, aus dem nur wenige aramäische Ostraka und Tontafelbeischriften wie Inseln aus versunkenem Land hervorragen[1].

Noch mehr gilt dies von der griechischen Zeit, obwohl sich das kulturelle Schwergewicht nunmehr endgültig in den Westen verlegt und Babylonien zur Provinz macht. Wie gerne würden wir über gelegentliche Andeutungen der Urkunden und die Funde der Archäologen hinaus Näheres über die Hellenisierung des Landes erfahren, über die Neugestaltung des geistigen Lebens, dessen kulturpolitisches Ziel von den Seleukiden bis zum Untergang des nationalparthischen Reiches eine staatlich geförderte Philhellenie war[2]. Nicht immer wird diese Wandlung einen erfreulichen Anblick gewährt haben. Mit Eifer greift der Orient, so in der Kunst, griechische Motive auf, aber es ist mehr ein Spiel, das man mit ihnen treibt; die große Linie fehlt, man imitiert, und das griechische Element sinkt zur bloßen Dekoration herab. Es ist die Zeit, in der Babylon sein Theater bekommt[3], in der Jerusalem eine Polis mit dem Namen Antiocheia wird und die reicheren Bürger ihre Söhne ins Gymnasium schicken[4]. Aber nicht nur das provinzielle Judäa, wo infolge des herrschenden Bildungsgetues selbst die hohen Priester hellenische Namen annehmen[5], auch das noch eben zentrale Mesopotamien liegt dem Einbruch westlicher Kräfte widerstandslos offen: griechische Eigennamen begegnen häufiger, zunächst mit dem dem griechischen ᾧ ὄνομα ἄλλο NN entsprechenden *ša šumšu šanû NN*[6], später

1) Unter den Achämeniden, die als Reichs- und Kanzleisprache die Sprache Babyloniens, eben das Aramäische, übernehmen, ist dieser Prozeß jedenfalls abgeschlossen. Vgl. schon H. H. Schaeder, Iranische Beiträge I (1930) p. 2. Jeden Zweifel beseitigt Schaeders glückliche Deutung von מְפָרַשׁ in Esra 4, 18 und מְפֹרָשׁ in Neh. 8, 8 als „interpretiert", d. h. an letzterer Stelle: Esra „übersetzte den hebräischen Text des Gesetzes ‚vom Blatt weg' ins Aramäische". A. a. O. p. 204f. und in desselben Esra der Schreiber (1930) p. 52ff. A. Cowleys Annahme (Aramaic Papyri of the fifth Century B. C., 1923, p. XXVI[1]), daß es sich daselbst um eine Übersetzung aus babylonischen Tontafeln handele, ist wenig wahrscheinlich. Nur mag bei dieser Gelegenheit betont werden, daß ebenso wie der aramäische Pergamentschreiber der Reichskanzlei auch der babylonische *tupšarrum* dieser Zeit zweisprachig sein mußte. Wir dürfen uns vorstellen, daß er Briefe und Urkunden im aramäischen Dialekt seines Zeitalters diktiert bekam, die er während der Niederschrift sogleich in das nicht mehr im Umgang gesprochene und an die altertümliche Keilschrift gebundene Akkadisch übertrug; eine Gewohnheit, die angesichts des stereotypen Inhalts derartiger Schreiben wie der notorischen Sprachgewandtheit des Orientalen nicht als etwas Außerordentliches anzusehen ist.

2) Begonnen hat dieser Prozeß jedenfalls viel früher (wohl seit dem 9. Jh.), wie die Tonstücke und Ostraka aus Assur (M. Lidzbarski, Altaramäische Urkunden aus Assur, 38. Wiss. Veröff. d. DOG, 1921) zeigen, unschätzbare Funde (besonders jener hochpolitische Brief aus der Assurbanipal-Zeit, dazu Lidzbarski in ZA 31 [1917] p. 193ff. sowie in MDOG 58 [1917] p. 50ff.), die ihre Erhaltung lediglich der wohl zufälligen Wahl des gröberen Schreibstoffes verdanken. Für die spätere Zeit ist auf jenes einzigartige, u. a. von P. Jensen (Der aramäische Beschwörungstext in spätbabylonischer Keilschrift, Umschrift und Übersetzung, Marburg 1926) gewürdigte Dokument: TCL VI 58 hinzuweisen.

1) Die Bedeutung dieses Verlustes betont schon J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[4] (1901) p. 235[1].

2) Das zeigen insbesondere die griechischen Münzaufschriften aus der Zeit der Arsakiden, die dem König das Epitheton φιλέλλην geben. Vgl. etwa Th. Mommsen, Römische Geschichte V (1927) p. 349.

3) R. Koldewey, Das wiedererstehende Babylon[4] (1925) p. 293ff.

4) Sehr anschaulich Wellhausen a. a. O., p. 241ff. (bes. 247).

5) Z. B. Ἰάσων für יְהוֹשֻׁעַ und Μενέλαος für מְנַשֶּׁה, die im Makkabäer-Aufstand eine Rolle spielen.

6) Koschaker in Ztschr. d. Sav.-Stftg., Rom. Abt. 46 (1926) p. 296; Krückmann p. 15[8].

auch ohne diesen Zusatz. Dabei greift man entweder zu äußeren Anklängen, oder man übersetzt die akkadischen Bestandteile wörtlich ins Griechische, ein Verfahren[1], das in seiner äußeren Erscheinung an die Namensänderungen während des abendländischen Humanismus erinnert. Ist dem aber so, dann muß freilich der Versuch, eine Rekonstruktion der Bevölkerungsverhältnisse aus den Eigennamen vorzunehmen, ernsten Schwierigkeiten begegnen[2]. Es kann kein Zweifel darüber sein, daß trotz zahlreicher griechischer Söldner, von denen wir seit längeren Zeiträumen hören, das hellenische Element verschwindend gering war, daß seine völkische Expansionskraft in keinem Verhältnis zu der kulturellen Mission stand, die es erfüllte[3]. In den Texten aus Uruk, das mit seinem uralten Anum-Ištar-Kult und seiner Tempelschule in dieser Zeit zu einem Mittelpunkt des absterbenden Babyloniertums, ja, wie es scheinen möchte, zu einer Hochburg reaktionärer Kräfte geworden ist, können freilich die nicht selten erwähnten ^{lú}*Urukâ* wohl im Gegensatz zu angesiedelten Griechen besonders namhaft gemacht sein — von einer Hellenisierung dieser Stadt, von einer Polis Uruk verlautet nichts. Der *puḫrum* der Stadt ist nicht die autonome ἐκκλησία, sondern die altsemitische Gemeinde- und Gerichtsversammlung wie schon in altbabylonischer Zeit, der israelitische קָהָל[4], und seine Beschlüsse sind keine ψηφίσματα. So ist es wohl auch nicht zufällig, daß bis jetzt weder von einem Theater noch von einem Gymnasium, den Wahrzeichen griechischer Städte, Spuren ans Licht gekommen sind.

Im besonderen führt dieser Abschnitt der Krückmannschen Arbeit eine Reihe wertvoller Einzelbeobachtungen auf. Wie der Verf. auf den folgenden Seiten zeigt, bewährt sich eine genau vergleichende Gegenüberstellung des seleukidischen Formulars mit dem des vorangegangenen Chaldäer- und Perserreiches. Dabei erweist es sich, daß neben dem stärksten Einschnitt in der Entwicklung des keilschriftlichen Formulars, den das neubabylonische Reich hervorruft, und den nicht zu unterschätzenden Änderungen, die mit der persischen Oberhoheit insbesondere auf dem Gebiete des Lehnsrechts einsetzen, noch einmal mit Alexander und der Griechen-Ära eine neue (und zwar eine letzte) Periode der Tontafelurkunde beginnt, in der sonach der grundstürzende Einfluß des Hellenismus auch formulargeschichtlich einen gewissen Niederschlag findet[1]. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Erweiterung der neubabylonischen Garantieformel bei Sklavenverkäufen[2]. Der Verkäufer haftet, wenn wir versuchsweise diese Gliederung einführen dürfen, die im einzelnen noch der Ausdeutung und Verifikation bedarf:

A. privatrechtlich gegenüber Vindikation (*pāqirānu*) und wohl Ähnlichem (*sīḫû; uškûtu*),

B. öffentlichrechtlich[3]
1. gegenüber status libertatis (*mār-bānûtu*),
2. gegenüber Hörigkeit
   a) im Verhältnis zum Tempel (*širkūtu*),
   b) im Verhältnis zum Palast (*arad-šarrūtu*),
   c) in Gestalt einer glebae adscriptio
      α) des *bīt kussî*, des ‚Thronlandes',
      β) des *bīt sīsê*, des ‚Pferdelandes',
      γ) des *bīt narkabti*, des ‚Wagenlandes',
3. positiv (und daher in den Klauseln nicht erwähnt) für status servitutis (*qallūtu*, später wieder *ardūtu*).

Um eine Klärung der schwierigen Ausdrücke *sīḫû* und *uškûtu*, die am ehesten dem privatrechtlichen Kreise anzugehören scheinen, hat sich letzthin B. Landsberger bemüht[4]. Öffentlichrechtlich[5] springt die Gleichheit der Status-Dreiteilung mit derjenigen der Ḥammurabi-Zeit in die Augen[6], wobei der *mār-bānû* dem *awīlum*, der *širku* oder *aradšarru* dem *muškēnum*[7] und der *wardum* dem *qallu* bzw. *ardu* entspricht. Diese Ähnlichkeit ist indessen, wie schon die veränderte Terminologie zeigt, nur eine scheinbare. Die Funktionen der durch den verschiedenen Grad der Rechtsfähigkeit getrennten Stände sind andere geworden. Die *širkūtu* darf hier außer Betracht bleiben; über sie hat ausführlich Dougherty gehandelt[8]. Schwierigkeiten machen die drei *bītātū*[9], unter denen, ein Charakteristikum der Texte seit der Achämenidenherrschaft, nicht ‚Häuser', sondern ‚Ländereien' zu verstehen sind[10]. So ist gewiß auch der

1) Krückmann p. 15[7].

2) p. 14. Dasselbe gilt auch für die „kappadokischen" Verhältnisse, wo aus assyrischen Namen noch nicht auf völkische Zugehörigkeit geschlossen werden sollte. Für die persischen Eigennamen läßt sich freilich so viel sagen, daß ihre Träger unter den ersten Königen mit großer Wahrscheinlichkeit wirklich Perser waren (unter den aus der Zeit des Cyrus und Cambyses, d. h. den Jahren 538 bis 522 stammenden Urkunden der Yale-Collection, YOS VII, findet sich charakteristischerweise kein sicher als iranisch anzusprechendes NPr.); später geht es bunt durcheinander.

3) So schon der große Entdecker des Phänomens „Hellenismus", Droysen, Geschichte Alexanders des Großen (in der von H. Berve besorgten Neuausgabe der Erstauflage von 1833) p. 227f.

4) AO 31, 3/4 (1932), p. 82.

1) Damit wird die von Krückmann vorgeschlagene terminologische Trennung in ‚neubabylonisch' und ‚spätbabylonisch' (p. 5[1]) gerechtfertigt.

2) So freilich auch die schon aus der Zeit Darius' II. stammende Urkunde UM II 65 (= J. Augapfel, Babylonische Rechtsurkunden aus der Regierungszeit Artaxerxes I. u. Darius II. [1917] p. 87ff.).

3) Dieser für orientalische Verhältnisse besonders ungeeignete Fachausdruck des römischen Rechts läßt sich leider nicht umgehen.

4) In ZA 39 (1930) p. 287.

5) Siehe Spalte 94, Anmerkung 3.

6) Vgl. AO 31, 3/4 (1932) p. 79.

7) Daneben scheint es noch eine neubabylonische *muškēnūtu* (geschrieben KI. ZA.ZA-*ūtu*) zu geben. S. Landsberger a. a. O. p. 288.

8) The Shirkutu. YOSR V[2] (1923).

9) Belege bei Augapfel a. a. O. im Glossar. Nur von ihnen sei die Rede; auf den *bīt ritti* und ähnliche Bezeichnungen kann hier nicht eingegangen werden.

10) „Haus" + NPr. ist alt, wie ein Blick auf akkadische Länderbezeichnungen lehrt (Bīt-Ḫakīn, Bīt-Amukkāni usw.). Recht interessant ist die Bedeutung von *bītu* ‚Lehensland' in den mittelbaby-

bīt šarri, für den in den von Augapfel bearbeiteten Urkunden Abgaben zu zahlen sind, nicht das ‚Königshaus', die ‚königliche Familie', sondern ‚Königsland' das zu Lehen gegeben werden kann[1]. Nach der Häufigkeit dieser Grundstücksbezeichnungen zu schließen, muß bei der Übernahme der Herrschaft durch die Perser eine völlige Neuaufteilung des Landes erfolgt sein, sei es daß ein großer Teil, sei es daß das gesamte Land zu königlichem Eigentum, d. h. zu Staatsland gemacht wurde[2]. Das einzelne Lehen heißt gewöhnlich *bīt qašti* ‚Bogenland', eine Bezeichnung, die wohl von der Hauptwaffe des persischen Heeres, den Bogenschützen, entnommen ist, denen der König Land als Benefiz für treue Dienste einräumt. Diese Grundstücke nun müssen sehr bald auch in die Hände Einheimischer übergegangen und dem eigentlichen Lehenszwecke, dem persischen Soldaten einen Unterhalt zu schaffen, entfremdet worden sein. So nahmen selbst Priester Lehen[3]. Immerhin bleibt Veräußerung und Erwerb an ein Gesuch beim König gebunden[4]. Es können auch zwei oder mehrere gemeinsam eine *qaštu* besitzen, wobei dann in ihrem Innenverhältnis eine neue Gemeinschaftsform entsteht[5]. Die *qašātū* dürfen im ganzen oder teilweise weiter verpachtet werden, wie zahlreiche Urkunden zeigen[6]. Für die auf der *qaštu* ruhende Lehenssteuer haftet freilich allein der Lehnsmann. Das geht aus Quittungen dieser Art hervor, in denen nur der Belehnte mit Namen genannt wird, während die jeweiligen Inhaber des Landes summarisch als *bēlū qaštišu* bezeichnet werden[1]. Die jährlich zu leistenden Abgaben (*nadanātū*)[2] zerfallen in *ilku* (zugleich der gemeinsame Ausdruck für Lehen und Lehensleistung wie in altbabylonischer Zeit), *ki-me* (*ša*) *šarri*, wörtlich ‚Mehl des Königs'[3], *bar(r)a*, wohl der persische Terminus für *biltum*[4] und neben weiteren Lasten, die die Urkunden nicht einzeln aufführen[5], Stellung von Mannschaften für den König (lú*ṣab šarri*)[6]. Der militärische Zweck dieser Leistungen geht aus der letztgenannten Verpflichtung ziemlich eindeutig hervor. Vielleicht sind diese für den *ḫarrān šarri* in Aussicht genommenen *ṣabū* diejenigen, die zum Sklavenverkauf ungeeignet waren und um derentwillen jene Garantieklausel *pūt* (*lā*) *bīt kussî*, (*lā*) *bīt sīsê* und (*lā*) *bīt narkabti naši* in die Sklavenverkaufsverträge aufgenommen wurde. Vielleicht aber auch ist ihre Stellung nur eine ähnliche, da uns die terminologischen Unterschiede von *bīt šarri*, bei dem man an einen Allgemeinbegriff denken könnte, *bīt kussê*: u. U. Dienst um die Person des Königs, *bīt sīsê*, *bīt narkabti* und *bīt qašti*, welche die Beziehung zum Heereskontingent wahrscheinlich machen, noch nicht hinreichend klar sind. Ebenfalls dunkel bleibt einstweilen die Bedeutung der in der Haftungsklausel für Rechtsmängel des Sklaven zwischen *širkūtu* und

---

1) So die Urkunden UM II 29; 80; 125; 133; BE X 101; IX 82.

2) Wir folgen der Aufzählung von UM II 128, 1f. (für einen *bīt šarri*): *il-ki ki-me ba-ra* lú*ṣab šarri u mimma na-da-na-*[*tu*$_4$] *gabbi ša bīt šarri*. Die Jahresfrist erhellt aus UM II 34, 10.

3) Merkwürdig, da stets so geschrieben, aber kaum zweifelhaft, da UM II 133, 1 daneben Gerste (ŠE. BAR = *uṭṭatu*) erwähnt (also Konventionalschreibung bzw. Pseudoideogramm). Vielleicht zur Verpflegung des Heeres, dem das Mahlen erspart bleiben sollte (s. weiter im Text).

4) Vermutlich iranisches Lehnwort, zu air. *bara-* ‚tragen', mp. und np. *bār* und *bar*. Es liegt demnach die gleiche Vorstellung zugrunde wie dem deutschen ‚Ertrag', dem akkad. *biltum* usw. (Leipz. rechtswiss. Stud. Heft 65 p. 46[3]), dem mp. *bar* auch bedeutungsmäßig zur Seite steht (H. S. Nyberg, Hilfsbuch d. Pehlevi II, 1931, p. 32: ‚Frucht, Ertrag, Gewinn, Ergebnis'). Das Wort begegnet in wilden Schreibungen, unter denen die mit Verdoppelung des *r* ebenfalls nur auf Länge des vorangehenden Vokals hinzudeuten scheinen; etwa: *ba-ra* UM II 128, 1; *ba-a-ri* BE IX 13, 1; *ba-ru* BE IX 5, 1; *bar-ra* UM II 133, 2; *bar-ri* BE IX 47, 9; *ba-ar-ra* BE IX 82, 1; *ba-ar-ri* UM II 34, 5; *ba-ar-ru* UM II 34, 10. Z. T. mag der Versuch einer Eingliederung in das akkadische Kasus-System vorliegen, wie er auch bei den Eigennamen zu beobachten ist. Juristisch ist *bār(r)a* von der Pacht-*biltum* (s. Leipziger rechtswiss. Studien 65 p. 45 ff.) zu unterscheiden, die hier entweder mit dem Ideogr. EBUR ‚Ernte' (der abzugebende Feldertrag im engsten Sinne) oder dem Zeichen *giš* 𒄑 (allgemein wie altbab. *biltum* ‘Pacht(abgabe)’) geschrieben wird. Da letzteres in der Lesung *giš* ban = *sūtu*, d. h. in den aramäischen Beischriften סאת ist, also eigentlich ein Maß von 10 QA in dieser Zeit, so könnte man fragen, ob 𒄑 wegen des sonstigen normalen Lautwertes BAR nicht mit dem pers. *bār(r)a* wieder in einen (gewiß nur spielerischen) Zusammenhang gebracht wurde.

5) Dafür Generalklausel wie *mimma nadanātū* o. ä. (etwa UM II 128, 2).

6) Es ist möglich, daß der Singular kollektiv steht; über die Anzahl erfahren wir nichts Näheres.

---

lonischen *kudurrū*. Im Westsemitischen ist בֵּית mit Völkernamen normale Bezeichnung der Gebietszugehörigkeit, so wie das Akkadische sich nie ausdrücken könnte (etwa: كصه ﻣﺼﺮﻱ). (Das arabische دار braucht nicht Lehnübersetzung zu sein.) Der hier vorliegende Gebrauch, zu welchem auch die bei Tallquist, Sprache der Contracte Nabu-naids (1890) p. 57 genannten Stellen gehören, ließe sich mit Wendungen wie talmud. בֵּית סְאָה, בֵּית הַבַּעַל, בֵּית הַשַּׁלְחִין, בֵּית הַדָּוָד in Verbindung bringen. Iranischer Ursprung kommt kaum in Frage.

1) Z. B. UM II 125; 128; BE IX 2 wo *bīt šarri* einfach der allgemeine Ausdruck für (*bīt*) *qaštu* ist.

2) Daß es freilich schon unter den Chaldäerkönigen große königliche Latifundien gegeben hat, zeigen z. B. die von W. Schwenzner in Arch. f. Keilschriftforschung II (1924/5) p. 107ff. bearbeiteten Urkunden, obwohl dort der charakteristische Ausdruck *bīt šarri* nicht begegnet.

3) BE IX 72, 2. Ein lú*rab umma* verfügt darüber (*ša qat*), indem er das Land an den Murašû-Sohn Ellil-šum-iddin verpachtet. Auch andere Personenmehrheiten begegnen; in BE X 15 wird über den „Bogen" der *gi(mut ?)-ru-su-a-tir* (*kar ?)-ra-nu* und der *a-ur-ma-dak-ta* (u. U. persische Worte, unbekannter Bedeutung) von *Bīt Šam(-ma)-su-pi-it-ru-ú* von dessen Statthalter (oder vielmehr seinem Stellvertreter) durch Verpachtung verfügt.

4) Term. techn. *ṣullû*. So BE IX 60, 10; X 44, 8; 55, 11.

5) Vgl. OLZ 34 (1931) Sp. 935[1].

6) An eine besondere Form sind die Pachtverträge über Lehnsland nicht gebunden; sowohl das übliche Pachtformular der Zeit (etwa: BE IX 72; X 15; UM II 175) wie die Sprechurkunde kann dafür eintreten (BE IX 86a; 60 u. ö.).

mār-bānûtu erscheinenden *šušan(n)ūtu*. Diese *šušan(n)ū* begegnen außerordentlich häufig[1], doch läßt sich weder eine Verknüpfung mit dem *bīt sīsê*[2] noch der Versuch, sie als ‚Leute von Susa (Šušan)'[3] zu erklären aufrecht erhalten. Wüßten wir etwas mehr vom persischen Recht der älteren Zeit oder hätten wir nur eine etwas umfangreichere Literatur aus dem Zweistromlande unter Achämeniden und Arsakiden, so ließen sich wohl nicht allein zahlreiche Iranismen der Texte leichter aufhellen, sondern auch rechtliche Fragen einer rascheren Lösung entgegenführen[4].

III. In den Kapiteln I—XI wendet sich der Verf. den einzelnen Vertragstypen zu, soweit sie aus den Formularen sichtbar werden. Für sie alle ist wichtig, daß im ganzen die Schreiberpraxis der neubabylonischen und achämenidischen Zeit unverändert fortbesteht. Das gilt selbst für kleine Äußerlichkeiten, für Orthographie, ja sogar für den Schriftduktus[5]. Krückmann beschränkt sich darauf, erheblichere Abweichungen festzustellen, aus denen freilich wegen der Dürftigkeit des Vergleichsmaterials sichere Schlüsse nicht immer zu gewinnen sind. Im übrigen ist hier stets auf das begonnene große Corpus neubabylonischer Urkunden in der Übersetzung und Bearbeitung von M. San Nicolò und A. Ungnad zu verweisen[1].

Im Vordergrunde steht der Kaufvertrag, schon weil er für die Ausgestaltung anderer Rechtsgeschäfte, etwa der Schenkung und des Tausches, maßgebend geworden ist. Ein Merkmal der spätbabylonischen (stets ex latere venditoris stilisierten) Kaufverträge bildet die nahezu gleiche Disposition des Geschäfts für Mobilien und Immobilien, wobei die Angleichung durch eine wechselseitig bedingte Umformung der Schemata unter besonderer Maßgabe des Mobilienformulares entstanden ist (p. 26). Die Klauseln kehren, wie beigefügte Tafeln zeigen, im wesentlichen immer in gleicher Reihenfolge wieder und sind z. T. auch anderen Geschäftstypen, wie Schenkung und Tausch, eigen. So setzt sich das Kaufformular aus den essentiellen Bestandteilen der Verkaufserklärung (*V[erkäufer] ... ana šīmi gamrūti iddin*, bei Grundstücken mit der salvatorischen Klausel: *G[egenstand] išu u mādu mala bašû gabbu*), der Kaufpreisquittung (*kaspa-ā ... V maḫir ētir*) und der Defensionsklausel (*ūm paqāri ... ittabšû V ... G ... umarraq* bei Strafe des 12-fachen) zusammen. Als akzidentiell darf die Bürgschaftsklausel betrachtet werden (*pūt aḫāmeš ana murruqi ša G B[ürge]$_1$ B$_2$ ... našû*). Entsprechend gestaltet sich der Sklavenverkauf, der einzige Fall von Mobilienkäufen innerhalb dieser Sammlung. Die Natur der Sache verlangt die Streichung der salvatorischen Klausel, ferner fehlt die 12-fache Vertragsstrafe, im übrigen wird für Freiheit von öffentlichen und privaten Ansprüchen nach Maßgabe des oben mitgeteilten Schemas sowie gegenüber Fugitivität des Sklaven 100 Tage lang gehaftet[2]. Eine Besonderheit der Immobilienverträge ist die wortreiche Verfügungsausschlußklausel, mit der sich der Verkäufer aller Rechte begibt (*ul išallaṭ V* usw.). Aus dem Kaufvertrag läßt sich mittels Ersetzung von *ana kaspi* bzw. *ana šīmi* durch *ana rīmūti* oder *ana nudunnê* der Kern des Schenkungsformulares herstellen. Es gilt hier Koschakers Wort[3]: „Die meisten Schenkungen ... sind solche auf den Todesfall. Ja, man kann sagen, daß die donatio mortis causa in dieser Zeit die Verfügung von Todes wegen ist." Schwierigkeiten macht die Formel *u kī iddin u kī ittannu, ul ušuzzû*[4] *u ušallam(ma) inamdin ša lā dīni u lā ḫarāri 1 manê kaspa*, die Krückmann mit den Worten übersetzt (p. 46): ‚und wenn der Schenker (es schon ver)geben hat oder wenn er (es noch ver)geben wird, so läßt man ihn nicht (dabei) stehen[4], sondern er soll (den Schaden

1) Augapfel a. a. O. Glossar s. v.

2) Krückmann verweist (p. 19[12]) auf den mittel- und neuassyrischen ^{lú}*susānu* und erklärt diesen als ‚Pferdeknecht' im Gegensatz zu unserem *šušan(n)u*. E. Ebeling, Neubabyl. Briefe aus Uruk p. 140 bemerkt zu der Briefstelle YOS III 176, 5: ^{lú}*šu-šá-ni-e ša sīsē*^{me}: „Der *amêl šušanû* scheint hiernach mit Pferden beschäftigt zu sein. Es steckt daher vielleicht in dem Wort der Stamm *s(š)ûs(š)* = Pferd, der ja nach dem Hebräischen auch für *sisû* postuliert werden muß, trotz der abweichenden Schreibung". Es ist indes bemerkenswert, daß hebr. סוּס gerade mit ס erscheint, und daß wir wohl mit Eintritt von *s* für *š* in diesen späten Texten zu rechnen haben (unter aramäischem Einfluß, wie die Beischriften zeigen), nicht aber ohne weiteres mit dem gegenteiligen Fall. Auch anderweitig hat zuweilen der *šušan(n)u* mit Pferden zu tun. Sonst begegnet nicht selten ein *rab urē* oder *rab urāte* als ‚Stallmeister' o. ä.; vgl. Augapfel im Glossar s. v.

3) Das wäre für diese Zeit eine allzu ungewöhnliche Nisbe; sie lautet sonst stets (entsprechend dem Aramäischen) auf *-ā(i)a*, z. B. ^{lú}*pa-ar-sa-a-a* UM II 5, 2; ^{lú}*Uruk-a-a* (passim) usw. (besonders instruktiv die große Behistun-Inschrift). — Landsberger äußerte mir gesprächsweise die Möglichkeit einer Ableitung von sum. šuš, also ‚Angehörige einer (ursprünglich wenigstens) aus sechzig Mann bestehenden militärischen Einheit'; gerade in dieser Richtung versagen aber wieder die Quellen, und Herodot wenigstens weiß nur etwas von einer „dezimalen" Gliederung des Heeres unter δεκάρχαι, ἑκατοντάρχαι, χιλιάρχαι und μυριάρχαι (VII 81).

4) Für die sassanidische Zeit kommen die syrisch-römischen Rechtsbücher (hrsg. v. Bruns und Sachau 1880, von Sachau allein 1907, 1908, 1914) sowie der *Mātīkān i hazār dātīstān* (Parsen-Ausgabe auf Grund der einzig erhaltenen schwer verständlichen Handschrift in Reproduktion hrsg. von J. J. Modi, Bombay 1901; dazu die wertvollen Beiträge Chr. Bartholomaes in den Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch. 1910, 1918, 1920, 1922 und 1923) in Frage. Vorher ist nichts da, auch sonstige Texte (etwa ältere Teile des Awesta) geben wenig her. Deshalb kann man sich kaum entschließen, geradezu vom Einfluß nationalpersischen Rechts auf die Formularentwicklung zu sprechen (p. 31f.).

5) Vgl. San Nicolò, Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der keilschriftlichen Rechtsquellen (1931) Taf.-Abb. IX (VS VX 28 aus der Zeit eines Antiochos).

1) Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden, übersetzt und erläutert (in Lieferungen seit 1928), leider nicht in voller Transkription.

2) In auffälliger Übereinstimmung mit der Zeitangabe bei der *bennu-* und *šibtu*-Garantie in den neuassyrischen Verträgen.

3) Ztschr. d. Sav.-Stftg., Rom. Abtlg. 49 (1929) p. 640f.

4) Ein besonders schwieriger Terminus dieser späten Texte, auf dessen Klärung hier nicht eingegangen werden kann.

wieder) gut machen (und) ohne Urteil und Einspruch 1 Mine Silber geben'. In der Tat erscheint diese Klausel in den Schenkungsurkunden fast widersinnig, und man könnte die Frage aufwerfen, ob hier die Schenkung nicht ein fiktives Rechtsgeschäft deckt[1]. Für den gänzlichen Mangel an abstrakten Verpflichtungsscheinen entschädigen fünf Klageverzichtsverträge, die ein reizvolles Gegenstück der ersteren darstellen und von Krückmann nicht unpassend als „abstrakte Veräußerungsurkunden" bezeichnet werden (p. 48). Das Schema beginnt mit der (fingierten) Friedenserklärung: *mimma dibbi dīni u ragāmi ... ṣānu.* Dann folgt die *ul išallaṭ*-Klausel (s. o. Sp. 98), zuletzt der bereits aus dem Schenkungsformular zitierte Passus *u kī iddin* usf. (o. Sp. 98). Es ist Lautners Verdienst, auf den nichtstreitigen Charakter dieser angeblich prozessualen Rechtsgeschäfte mit Nachdruck hingewiesen zu haben[2]. — Reich vertreten unter den Seleukidentexten sind Tausch- und Teilungsverträge. Beide umfassen[3] hier nur Immobilien, und ihre Klauseln haben gegenüber den Urkunden aus neubabylonischer Zeit an Präzision gewonnen. Das Formular der ersteren lautet: *tuppu zitti ša A u B ina G(egenstand) ... (Datum) ... ina ḫud libbišunu itti aḫāmeš ana ūm ṣāti izūzū; annû zittu ša A, annû zittu ša B.* Klagausschluß und wechselseitige Bürgschaft sowie die in Verträgen koordinativischen Charakters besonders gern begegnende Klausel *ištēn-ta-àm šaṭāra il(te)qû* beschließen diese Gattung, die wohl fast immer Erbauseinandersetzungen dient[4]. Die Tauschurkunde (*tuppu šupēlti*) paßt sich teils dem Kaufformular (statt *ana kaspi*: *ana šupēlti*), teils dem eben geschilderten Teilungsschema an. Ferner findet sich unter den Urkunden ein Mietvertrag, wenig abweichend von den neubabylonischen Formen, ein Verwahrungsvertrag, der leider noch nicht in extenso behandelt ist, sowie Quittungen und Ähnliches. Auf alle interessanten Einzelheiten kann unser Referat nicht eingehen, schon deshalb nicht, weil wir der von San Nicolò und Krückmann in Aussicht gestellten Publikation der Texte, die Urkunde um Urkunde vorlegen und somit erst eine eingehende Nachprüfung ermöglichen wird, nicht vorgreifen wollen. Dort wird uns auch eine ausführliche Behandlung der sprachlichen Besonderheiten geboten werden, die sowohl hinsichtlich des persischen Lehnwortbestandes wie der zahlreichen, angesichts der schon gänzlich aramäisierten Umwelt freilich immer noch bescheiden zu nennenden Aramäismen recht vielversprechend scheint.

Diese von B. Meissner angeregte philologische Dissertation hat uns einen guten Einblick zugleich in die juristischen Fragen der babylonischen Spätzeit vermittelt, und wir dürfen hoffen, daß recht bald die im Verein mit San Nicolò in Angriff genommene Gesamtpublikation[1] ans Licht tritt, von der die Arbeit nur einen „Überblick, zusammengestellt aus den einleitenden Vorbemerkungen der einzelnen juristischen Kapitel" bieten wollte.

1) Zu der Frage hat Koschaker unlängst wieder Stellung genommen (ASAW, phil.-hist. Klasse XLII[1] (1931) p. 80f.). In der Tat widerspricht die Klausel nicht dem Schenkungsformular (Krückmann sieht in ihr einen späten Eindringling) und somit auch nicht dem vom Formular her bestimmten babylonischen Schenkungstyp, wohl aber dem Schenkungsgedanken in seiner materiellen Substanz.

2) Richterliche Entscheidung und Streitbeendigung im altbabylonischen Prozeßrechte (1922) p. 86[243].

3) Im Gegensatz zu den neubabylonischen Tafeln.

4) Während aus der älteren Zeit zahlreiche Teilungen unter Gesellschaftern vorhanden sind; vgl. etwa die Leipz. rechtswiss. Stud., Heft 65 p. 27[4] genannten, sämtlich die Auseinandersetzung eines Gesellschaftsverhältnisses enthaltenden Tafeln.

Altes Testament, Neues Testament, Spätjudentum, Urchristentum.

Bonne, Dr. Alfred: **Palästina.** Land und Wirtschaft. Leipzig: Deutsche wissenschaftliche Buchhandlung 1932. (287 S., 60 Abb. auf Taf.) gr. 8°. RM 14 —; Lw. 16 —. Bespr. von Peter Thomsen, Dresden.

In zahlreichen Zeitschriftenaufsätzen hat der Verf., Leiter der ‚Economic Archives for the Near East', die Darstellung dieses Buches vorbereitet, das als erstes nach A. Ruppins Werk über Syrien als Wirtschaftsgebiet (2. Aufl. 1920) die gesamte wirtschaftliche Lage Palästinas mit ihrer Abhängigkeit von natürlichen und staatlichen Bedingungen, ihrer Gliederung in Landwirtschaft, Bergbau, Fischerei, Forstbetrieb, ihrer Auswirkung in Industrie, Gewerbe, Handel, Geld- und Verkehrswesen höchst anschaulich und gewissenhaft schildert. Das alles ist ja schon deshalb besonders beachtenswert, weil es zeigt, daß ein Land, das bis zum Beginn der allerneuesten Zeit in tiefem mittelalterlichen Schlummer gelegen hat, jetzt innerhalb weniger Jahre in den Strudel der Weltwirtschaft hineingezogen wird. So ist das mit gut gewählten Abbildungen und zahlreichen Tabellen versehene Buch nicht nur ein sehr brauchbares Nachschlagewerk, sondern auch ein fesselnder Lesestoff.

Meinhold, Johannes: **Einführung in das Alte Testament.** Geschichte, Literatur und Religion Israels. 3. Aufl., sorgfältig durchgesehen und vermehrt. Gießen: A. Töpelmann 1932. (XI, 372 S.) gr. 8°. = Sammlung Töpelmann. Die Theologie im Abriß. Band 1. RM 8 —; geb. 9.75. Angez. von Peter Thomsen, Dresden.

Es ist ein gutes Zeichen für den Ernst und Eifer der studierenden Jugend, wenn die bewährte Einführung nun in 3. Auflage erscheinen kann; denn sie verlangt vom Leser gründliche Mitarbeit und bietet ihm dafür sehr viel. Gegen die 1926 veröffentlichte 2. Auflage ist der Umfang nur in geringem Maße gewachsen, vor allem durch Nachtrag der neuesten Literatur. Der Text ist sonst fast unverändert geblieben, leider auch mit ein paar allerdings nebensächlichen Versehen.

Volz, Prof. D. Paul: **Jesaia II** übersetzt und erklärt. Leipzig: A. Deichert 1932. (XXXVIII, 310 S.) gr. 8°. = Kommentar zum Alten Testament, hrsg.

1) Vgl. San Nicolò, Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der keilschriftlichen Rechtsquellen (1931) p. 59[1].

von E. Sellin, Bd. IX. RM 14.20; geb. 16.50. Bespr. von Otto Eißfeldt, Halle a. S.

Die Stärke dieses Kommentars zu Jes. 40 bis 66 liegt in der ziemlich selbständigen, manchmal allzu unbekümmert um die wissenschaftliche Debatte geschehenden Herausarbeitung des religiösen Gehalts der einzelnen Lieder und Abschnitte. Nicht die genauere zeitgeschichtliche Ansetzung der Stücke ist die Hauptsache, nicht das Herausfinden von Anspielungen auf bestimmte geschichtliche Einzelheiten, sondern das Nachzeichnen der überzeitlichen Glaubenshaltung. Dabei ist die S. XXX, Abs. 3 nachdrücklich und wirkungsvoll ausgesprochene Erkenntnis maßgebend, daß, da der Dichterprophet — der Art der orientalischen Poesie entsprechend — fortwährend in Symbolen redet, bei der Erwähnung von Blinden und Tauben und Gefangenen und Heimkehrenden und dergleichen immer mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß hier Bilder für Geistiges vorliegen, aber nicht Anspielungen auf äußere geschichtliche Zustände und Ereignisse. Ich betrachte diese Auffassung, die — freilich mit vielfach anderen Konsequenzen — auch Torey vertreten hat, als einen Fortschritt, und so wird man sich gern von Volz in das nun neu erschlossene religiöse Verständnis dieses und jenes Abschnittes einführen lassen. Diese Art der Erklärung macht dann den Kommentar auch dafür geeignet, „daß nicht nur die wissenschaftliche Forschung, sondern auch das Bibelverständnis der Pfarrer und Lehrer, der Studierenden und der Gemeinde durch die Auslegung gefördert werde“ (Vorwort). Freilich kann nicht verschwiegen werden, daß das Bemühen um Herausstellung des überzeitlichen religiösen Gehalts nicht selten zur Verwischung der geschichtlichen Eigenart des vorliegenden religiösen Phänomens geführt und den Verfasser veranlaßt hat, Deuterojesaja (von „Tritojesaja“ gilt das weniger) auf die Stufe des Neuen Testaments zu erheben und überhaupt die Höhen und Tiefen der geschichtlichen Mannigfaltigkeit zu der einen Ebene des „Biblischen“ zu nivellieren. So wird, obwohl die Einleitung auf S. XXIII vom starken vaterländischen Klang seiner Worte spricht, bei Deuterojesaja das deutlich auch vorliegende national-politische Empfinden über Gebühr in den Hintergrund gedrängt (S. 20, 21, 29, 106, 131, 140, 143 u. ö.) und dafür das Theozentrische um so nachdrücklicher herausgestellt (S. 29 u. ö.). Als ob für Deuterojesaja das Nationale und das Theozentrische Gegensätze wären wie für uns! So kann auch weder das S. 124 über 51, 9—11, 17—23; 52, 1f. 7—12 ausgesprochene Urteil: „Das Religiöse wird in unserem Gedicht einmal dadurch etwas verkürzt, daß hier lebhafte nationale Luft weht“, noch die Behauptung, daß einzelne Abschnitte in Jes. 56—66 wegen ihrer nationaleren Haltung nicht dem Verfasser von 46—55 zugeschrieben werden dürften (vgl. S. 199, 255, 256, 262), ohne weiteres unterschrieben werden. Unterschätzung der geschichtlichen Niveau-Unterschiede aber wird da bemerkbar, wo einerseits manche in Wahrheit erst später anzusetzenden Erscheinungen auf Mose zurückgeführt werden (z. B. S. 27, 228), andererseits nicht wenige Phänomene ohne Recht auf die Höhe der neutestamentlichen Religion erhoben werden (z. B. S. 21, 113, 134, 138, 211 zu Gen. 3, 15). So scheint mir auch das vom Standpunkt der neutestamentlichen Religion über Kap. 62 gefällte negative Urteil: „Die tieferen religiösen Töne fehlen; weder von einer Erlösung aus Sünde noch von einem Beruf des Zion für die Völker weissagt der Dichter“ (S. 251), der Revision zu bedürfen.

Zweitens ist die hier — ähnlich wie in seinem Jeremia-Kommentar und den „Studien zum Text des Jeremia“ von 1920 — geleistete textkritische Arbeit hervorzuheben, die einerseits mit dem überlieferten Text so behutsam wie möglich umgeht, andererseits da, wo sie zu Änderungen schreitet, nicht nur die alten Übersetzungen, sondern auch die handschriftliche Überlieferung des hebräischen Textes sorgsam befragt.

Daß dabei doch recht vieles unsicher bleibt und mancherlei hinzugetan werden könnte, versteht sich von selbst. So wäre die notwendige Änderung von יְטוֹל 40, 15 in יִטּוֹלוּ wohl damit zu begründen, daß das nächste Wort mit וּ beginnt, hier also Haplographie vorliegt, während Volz Setzung des in יְטוֹל enthaltenen וּ an falscher Stelle annimmt und durch seine Transponierung die richtige Lesart gewinnen will. Bei dem mit Recht beibehaltenen עָרִין in 42, 11 wäre statt der Bemerkung „eigenartig“ ein Hinweis etwa auf 1. Sam. 15, 5 am Platze gewesen, eine Stelle, die zeigt, daß auch die Nomadenstämme der Wüste „Städte“ haben. Bedeutsamer aber ist etwas anderes: Volz führt für eine von ihm vorgeschlagene Lesart alte Zeugen auch in solchen Fällen an, wo diese Zeugen die betreffende Lesart nicht sicher stützen oder sogar sicher nicht für sie geltend gemacht werden dürfen. So ändert er das וְעֲרֵיהֶם von 44, 9, wie das andere ähnlich getan haben, in וְעֹבְרֵיהֶם und bemerkt dazu: „vgl. MK 150 ועידיהם“, will also offenbar das in der Lesart der Kennicott-Handschrift 150 enthaltene ב als — jetzt an falsche Stelle geratenes — ב von עבריהם auffassen. Aber hier liegt doch die Annahme eines einfachen Schreibfehlers in MK 150 viel näher, um so mehr, als eine ganze Reihe von Kennicott-Handschriften ועידיהם haben, also auch das erste ē plene schreiben. S. XXXVII und 151 wird die sehr bedeutsame Streichung von „Israel“ in 49, 3 damit begründet, daß es in MK 96 (lies so auch S. XXXVII, wo versehentlich MK 93 gedruckt ist) fehlt. Aber es ist doch keineswegs sicher und sogar

Pacific School of Religion Berkeley, Calif.

unwahrscheinlich, daß in dieser Handschrift gute alte Überlieferung vorliegt, und es hätte mindestens erwogen werden müssen, ob der Ausfall von „Israel" hier nicht sekundär ist. S. 171 wird aus der Tatsache, daß in 53, 7 die Handschrift MK 252 die letzten zwei Drittel des Verses (כשה — פיו) ausläßt, ein Argument für eine textkritische Operation abgeleitet. Dabei liegt hier in MK 252 offensichtlich ein Ausfall durch Homoioteleuton vor, wie er in den Handschriften, auch in „guten", ja immer wieder zu beobachten ist; die Erscheinung eignet sich also ganz und gar nicht zur Begründung einer als Konjektur durchaus erwägenswerten textkritischen Operation. Man kann mit der Herbeiziehung von alten Zeugen nicht vorsichtig genug sein. Denn in Fällen wie den genannten entsteht der in Wahrheit nicht zutreffende Anschein, als ob die Änderung mehr wäre als eine bloße Konjektur und sich auf gute alte Überlieferung stützen könne, ein Schein, der um so gefährlicher ist, als immer nur ganz wenig Leser den Überlieferungsbefund nachprüfen werden und können.

Drittens verdient die Bemühung um Abgrenzung der einzelnen Einheiten und Auffindung ihrer metrischen und strophischen Gliederung Anerkennung. Bleibt auch hier mancherlei unsicher, so zeigt doch die Tatsache, daß sich Volz' Abgrenzung der Einheiten wenigstens vielfach mit der von Ludwig Köhler und Mowinckel bei Deuterojesaja und von Elliger bei „Tritojesaja" durchgeführten deckt, wie hier eine gewisse Übereinstimmung der Sachverständigen sich anzubahnen beginnt.

Im übrigen sei ohne — in der hier gebotenen Kürze nicht mögliche — eigene Stellungnahme noch zweierlei mitgeteilt. Der Leser eines Kommentars zu Jes. 40—66 wird angesichts der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion vor anderem auf die Beantwortung zweier Fragen gespannt sein: auf die nach dem Sinn der „Ebed Jahwe-Lieder" und auf die nach Einheitlichkeit und Zeit von „Tritojesaja". Was die erste angeht, so bringt Volz eine dankenswerte Übersicht über die Geschichte der Auslegung, läßt auch der von ihm abgelehnten kollektivistischen Deutung alle Gerechtigkeit widerfahren, entscheidet sich selbst aber für diese Lösung: Die Ebed Jahwe-Lieder, d. h. 42, 1—4; 42, 5—9; 49, 1—6; 50, 4—9 mit Ausschluß des gleich besonders zu nennenden Stückes 52, 13—53, 12, sind „ein Stück Selbstbiographie des Deuterojesaja" (S. 166). Zunächst des Glaubens, daß Gottes Herrschaft und damit die Überwindung des Heidentums als eschatologisches Wunder eintreten und daß sich Gott dabei des Cyrus als seines Werkzeuges bedienen werde, hat Deuterojesaja dann erkennen müssen, daß die Herbeiführung der Herrschaft Gottes von menschlicher Mitarbeit abhängig sei, und er hat sich selbst als Mitarbeiter und Zeugen Gottes zu fühlen begonnen und die Missionsarbeit an den Heiden aufgenommen. 52, 13 53, 12 dagegen ist durchaus eschatologischer Art: Gott selbst erwählt sich einen Ebed als Werkzeug, um durch ihn die sonst unmögliche Rettung der Menschheit zu vollziehen. „Der Ebed selbst muß alles büßen, nicht bloß äußerlich, sondern noch vielmehr innerlich, und auf Grund seines willigen Büßens ist die Freiheit und Rechtfertigung der ‚Vielen' erreicht . . . Der Ebed selbst aber, der sich diesem göttlichen Plan geopfert hat, ist nun der Nächste bei Gott, der Führer der Befreiten" (S. 189). Was schließlich „Tritojesaja" angeht, so verteilt Volz die einzelnen Abschnitte von Kap. 56—66 auf ein halbes Jahrtausend (7.—3. Jahrh. v. Chr.), bestreitet also die Herleitung der Kapitel von einer Hand.

Sellin, Prof. D. Dr. Ernst: **Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes.** II. Teil: Vom babylonischen Exil bis zu Alexander dem Großen. Leipzig: Quelle & Meyer 1932. (VII, 197 S.) 8°. Geb. RM 7.80. Bespr. von W. Baumgartner, Basel.

Der 1. Teil des Werkes ist hier 1925 Sp. 486ff. von W. Caspari angezeigt worden. Der vorliegende 2. steht, mehr als es dort der Fall ist, bei aller Selbständigkeit im einzelnen der Auffassung Kittels in seinem 3. Bande nahe, hat aber vor ihm den Vorzug größerer Knappheit voraus. Auch S. vertritt also gegenüber den radikalen Eingriffen in die Überlieferung noch durch Torrey-Mowinckel-Hölscher jene gemässigte Kritik von Ed. Meyer, die seitdem in Kittel und Schaeder so geschickte Verteidiger fand, und die für Heimkehr, Gemeindebildung und Reform im ganzen doch der chronistischen Darstellung folgen zu dürfen glaubt. Gleich Kittel räumt auch S. außer den unentbehrlichen quellenkritischen Fragen auch der Besprechung der übrigen zeitgenössischen Literatur weiten Raum ein. Ja das Besondere seines Buches dürfte gerade hier, nach der literarischen Seite hin, liegen. Noch gegenüber der letzten Auflage seiner Einleitung (1929) bietet es viel Neues. Erwähnt sei zu Ezechiel die Auseinandersetzung mit Hölscher und eine in teilweisem Anschluß an eine erst im Manuskript vorliegende Arbeit von Herntrich gewonnene neue Auffassung des Propheten: Objekt seiner Reden bis 586 das ferne Jerusalem-Juda, erst nachher zumeist die Gola; zu Deuterojesaia eine Modifikation von Mowinckels seitdem von diesem selber wieder zurückgezogener These: der „Knecht" der Prophet selber; Jer. 46ff. im Anschluß an Volz als eigene Schrift, „Deuterojeremia", wenn auch mit echtem Gut Jeremias. Bei Tritojesaia stellt er sich entschieden auf die Seite Elligers — eine einheitliche Schrift aus der ersten Zeit nach der Heimkehr — und weiß ihn als Zeugen für die damaligen Zustände zu nützen. Zu Zach. 3 und 6, 9ff. wird eine neue Deutung gegeben, die Diskussion über die schwierigen Probleme des Esra-Nehemia-Buches bereichert, die Zusammenarbeitung von P mit JED statt auf Esra in Jerusalem schon vor 458 auf die jüdische Zentralstelle in Babylon zurückgeführt. Das Buch ist, wie alles aus S.s Feder, frisch geschrieben, sieht auch die eigenen früheren Äußerungen niemals als Tabu an. Die Neigung zu überraschenden und eher gewagten Hypothesen macht sich weniger bemerkbar als im 1. Teil, höchstens in seiner Schilderung vom Ende Deuterojesaias (S. 71f.): kurz vor Kyros Sieg von

den fanatisierten Einwohnern Babylons unter dem Verdacht hochverrätischer Umtriebe gelyncht, so wie es dann sein Schüler Tritojesaia in Kap. 53 beschrieb — ein frappantes Gegenstück dazu, wie S. auch Mose sterben läßt (I S. 76ff.). Wenn in S.s „Einleitung" anfänglich eine gewisse Neigung zu möglichst hoher Datierung umstrittener alttestamentlicher Schriften auffiel, die sich übrigens von Auflage zu Auflage verminderte, so führt ihn hier das Bemühen um zeitliche Einordnung der Literatur nun umgekehrt dazu, nach der andern Seite über seine Einleitung hinausgehen. Nicht nur die zweite Bearbeitung der Chronik, auch große Teile des Psalters und der Proverbien, die apokalyptische Erweiterung des Joel, Jona und Rut setzt er ins 4. Jahrhundert und betont die Bedeutung gerade dieser bisher meist etwas stiefmütterlich behandelten Periode gegen Ende der Perserzeit, die für Juda äußerlich ziemlich geruhsam und still, innerlich aber von starken Gegensätzen durchzogen war. Auf die vielen damit aufgerührten Fragen näher einzugehen ist hier nicht der Ort; es muß genügen, auf sie aufmerksam gemacht und sie der ernstlichen Beachtung der engeren und weiteren Fachleute empfohlen zu haben.

Kittel, Prof. Dr. Rudolf: **Gestalten und Gedanken in Israel.** Geschichte eines Volkes in Charakterbildern. 2., verb. Aufl. Leipzig: Quelle & Meyer [1932]. (XII, 536 S.) 8°. RM 12 —. Bespr. von Ludwig Köhler, Zürich.

Die erste Auflage ist hier 1926, Sp. 646f. von Caspari besprochen worden. Die zweite hat nach dem am 20. X. 1929 erfolgten Tod des Verfassers Friedrich Baumgärtel besorgt, indem er sehr geschickt Randbemerkungen und Notizen des Verfassers einarbeitete und das Kapitel „Esra und Nehemia" so änderte, daß er den Wortlaut Kittels aus dessen Geschichte des Volkes Israel „gekürzt und in Auswahl, aber möglichst wörtlich" einfügte. Auch die Zeittafel hat Baumgärtel „nach den Zahlen von Kittels Geschichte Israels zusammengestellt". So ist die zweite um 12 Seiten größer als die erste Auflage. Man freut sich bei allen Bedenken, die man gegen eine Popularisierung und gegen einzelne Wendungen und Auffassungen haben könnte, doch, daß dieses Werk offenbar den Beifall der Leserschaft gefunden hat. Es verdient ihn, und man ist froh, mit diesem Buche auch dem Laien etwas Wertvolles und Wohlüberlegtes empfehlen zu können, von dessen Gesamtschau und namentlich von dessen Anmerkungen (S. 490—528) auch der Fachmann mit Gewinn Kenntnis nehmen wird. Daß ein Sachverzeichnis fehlt, ist zwar begreiflich, aber es wird sich doch fragen, ob nicht eine dritte Auflage ein solches bringen soll.

Eißfeldt, Otto: **Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Rote Meer.** Halle a. S.: Max Niemeyer 1932. (VIII, 71 S.) gr. 8°. = Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums, Heft 1. RM 4 —. Angez. von Adolf Wendel, Ober-Breidenbach i. Hessen.

Eine erste religionswissenschaftliche Verarbeitung der bedeutsamen Ras Schamra-Texte (Nordsyrien, 2. Hälfte des 2. vorchr. Jahrtausends), um deren Entzifferung sich erfolgreich namentlich Hans Bauer bemüht hat; vergl. seine Schriften: Entzifferung der Keilschrifttafeln von R. Sch., 1930, Niemeyer, Halle; Das Alphabet von R. Sch., 1932, ebenda.

Baal Zaphon, in den Texten vorkommend, ist der Gott des Berges Zaphon (mons Casius, dschebel el aḳra'), als solcher Vorläufer des Zeus Kasios. Von hier ist er nach Ägypten gewandert, auf dem Berge Kasion östlich von Pelusium eine Art Filialkult erlangend. Die um seinen „Götterberg" sich rankenden Mythen haben auch Israel beeinflußt. Es mag zunächst der Überzeugung gewesen sein, dem Baal Zaphon seine Rettung zu verdanken. Der Durchzug kann also nicht am Roten Meer stattgefunden haben, sondern geschah am Westende des Sirbonischen Sees.

Eine sehr bedeutsame Studie, die auf die große religionsgeschichtliche Bedeutung Syriens für die Mittelmeerländer schon des 2. vorchristl. Jahrtausends (nicht erst der letzten vorchr. Jahrhunderte, wie man bisher wußte) hinzuweisen und eine neue Betrachtungsweise damit anzubahnen geeignet ist.

Wendel, Dr. theol. Adolf: **Das israelitisch-jüdische Gelübde.** Berlin: Philo-Verlag 1931. (157 S.) gr. 8°. RM 3.50. — Bespr. von W. Staerk, Jena.

Verf. hat den Gegenstand in einer für religions- und kulturgeschichtliche Forschung gleich fruchtbaren Weise mit sicherer Beherrschung des umfangreichen Quellenmaterials und ruhig abwägendem Urteil behandelt. Im ersten Teil (S. 16—85) verfolgt er das Gelübde- und Schwurwesen durch die Geschichte des Judentums von der altisraelitischen Zeit bis zur Gegenwart. Im zweiten Teil (S. 92—157) wird die Praxis dieser Riten in ihren Einzelheiten vorgeführt. Terminologie und Formgeschichte, Personen, Anlaß, Ort, Gegenstand der Gelübde werden genau beschrieben. Das Verhältnis der Gelübde zur Frömmigkeit und zu den sozialen Lebensbedingungen der Gelobenden wird an Beispielen veranschaulicht. Im Abschnitt über die Verpflichtungskraft und die Lösbarkeit der Gelübde durch Umgehung wird Kol Nidrei ausführlich besprochen. Mit einem kurzen Wort über den Unterschied von Gelübde und Schwur schließt die sorgfältige und mit großer Liebe zu dem spröden Stoff geführte Untersuchung.

Es ist nicht Schuld des Verf.s, daß der über das A. T., und besonders über das alte Israel handelnde Abschnitt etwas dürftig ausgefallen

ist im Verhältnis zu dem, was über die mischnisch-talmudische Zeit und das Mittelalter zu sagen ist. Das liegt an den Quellen, die für die alte Zeit, auf das Ganze gesehen, sehr wenig ergeben. Hier wäre denn auch Gelegenheit, mit dem Verf. in eine Diskussion einzutreten, z. B. über die Frage, ob das, was Koheleth 5, 3 sagt, prinzipiell verschieden ist von dem, was Dt. 23, 22ff. zum Gelübdewesen zu sagen hat. Ref. vermag hier keinen Unterschied zu sehen, kann also nicht zugeben, daß die angeführte Äußerung des Predigers ein weiteres Zeugnis für den „eigentlichen Wendepunkt in der Geschichte des Gelübdes" ist. Verf. sieht, wie öfters in seiner Untersuchung, zu scharf, wenn es gilt, zeitliche Abgrenzungen festzustellen im Sinne einer Entwicklung des Gelübdewesens.

Von solchen Bedenken abgesehen verdient die Arbeit ungeteiltes Lob.

Rapp, Dr. Eugen Ludwig: **Mo'ed qaṭan** (Halbfeiertage). Text, Übers. u. Erklärung nebst einem textkrit. Anhang. Gießen: Alfred Töpelmann 1931. (IV, 59 S.) gr. 8°. = Die Mischna, hrsg. von G. Beer, O. Holtzmann, S. Krauß. II. Seder, 11. Traktat. RM 4.90. Bespr. von Paul Fiebig, Leipzig.

Dieser Traktat behandelt das Problem: Wie setzt man für die Halbfeiertage die Pflicht zur Festfreude und zur Festruhe mit den unaufschiebbaren und unvermeidlichen Arbeiten, die auf solche Tage fallen, in Einklang? Für die Landwirtschaft, bei Trauerfällen, für das Geschäftsleben, für Schreibarbeiten usw. ergibt sich die dringende Notwendigkeit, diese Frage zu regeln. Analog ist die Aufgabe hinsichtlich des Sabbats. Daher berührt dieser Traktat zum Teil dieselben Gegenstände wie der Traktat Sabbat. „Man darf", „man darf nicht", „erlaubt" und „verboten": das sind die halakischen Hauptbegriffe. Kasuistisch wird das im einzelnen vorgeführt, oft ohne Begründung. Vielfach muß man aus den Gesetzesparagraphen die Begründung erschließen. Manchmal wird sie angegeben. Wo Vermögensschädigung, Gefahr für Leben und Eigentum vermieden werden muß, wo man die nötigen Festvorbereitungen nicht schon vor dem Fest hat treffen können, erlaubt man die betreffenden Arbeiten. Man verbietet alle Störungen der Festfreude, z. B. durch lautes Klagen bei Todesfällen.

Rapps Übersetzung und Erläuterung dieses Traktats, versehen mit Einleitung und textkritischem Anhang, enthält vor allem auch Übersetzung und Vergleich des gleichnamigen Toseftatraktats. Das ist sehr dankenswert. Außerdem legt R. auf das sprachliche Verständnis Gewicht und auf biographische Angaben über die vorkommenden Rabbinen. Es fehlen aber viele sachliche Erläuterungen in solchem Ausmaß, daß man fortwährend genötigt ist, Baneths Bearbeitung (Berlin, Itzkowski) heranzuziehen.

Es sei nur ein einziges Beispiel für R.s Art angeführt: II, 1 übersetzt er so: „Wer seine Oliven schon umgewendet hat, und es stößt ihm ein Trauerfall oder ein zwingendes Hindernis zu, oder es haben ihn Arbeiter angeführt, so darf er ein erstes Mal den Balken auflegen und ihn liegen lassen bis nach dem Fest. So die Worte Rabbi Jehudas. Rabbi Jose sagt dagegen: ‚Man darf sie ausfließen lassen und fertig machen und (die Fässer) verschließen, wie gewöhnlich'." Hierzu gibt R. nur sprachliche Bemerkungen zu אֻבָּם, אַרְעוּ, זַיִת usw., scheint aber im übrigen zu meinen, daß der Text ohne weiteres verständlich sei. Der nachdenkliche Leser aber fragt: Was ist mit dem „Umwenden" der Oliven gemeint? Woran ist er gehindert worden? Was hat ihn gehindert? Welche Wirkung hat hier ein Trauerfall? Wieso haben ihn die Arbeiter „angeführt"? Was soll hier „der erste Balken"? Worin ist die Kontroverse der beiden Rabbinen begründet? R. sagt über alles das kein Wort, bei Baneth aber wird das alles klar. — S. 46 ist mißverständlich, daß שֶׁל auch „derjenige" heißen könne. שֶׁל ist doch = אֲשֶׁר לְ = „(derjenige), der gehört dem" . . ., wie Albrecht, auf den R. verweist, richtig sagt. — S. 48 lies: מָה.

Ruppin, Dr. Arthur: **Soziologie der Juden.** 2. Band: Der Kampf der Juden um ihre Zukunft. Berlin: Jüdischer Verlag [1931]. (366 S.) gr. 8°. Lw. RM 14 —; Hldr. 18 —. Bespr. von W. Windfuhr, Hamburg.

Der 1. Band dieses Werkes, der hier von dem kürzlich verstorbenen Prof. Löhr in Königsberg besprochen wurde, behandelt vornehmlich die gesellschaftliche Struktur der Juden. Der nunmehr herausgekommene 2. Band hat es mit den Bewegungen zu tun, die sich aus der Stellung der Juden innerhalb der sie umgebenden Menschheit und aus den in ihrem eigenen Kreise wirksamen Kräften ergeben. Die Darlegungen sind um so beachtenswerter, als sie gegenüber den früheren Verhältnissen vor dem Weltkrieg bedeutsame Veränderungen aufzeigen, wie etwa den Zusammenbruch des russischen Judentums, den Übergang der Präponderanz von den deutschen auf die amerikanischen Juden und das Erstarken des Zionismus. Der auf dem Gebiete der Soziologie bestens bekannte Verfasser, der es ausgezeichnet versteht, seine Gedanken ohne langweilig zu werden mit statistischem Material zu stützen, zeigt dem Leser in fesselnder Form die politischen Kämpfe um die bürgerliche Gleichberechtigung, um die kulturelle Autonomie jüdischer Minderheiten und gegen den Antisemitismus. Er schildert die wirtschaftliche Gefährdung der Juden im allgemeinen und insbesondere ihre erdrückende Wirtschaftsnot in Osteuropa mit den in ihrem Gefolge auftretenden Wanderungen und Berufsumschichtungen. Daß die Juden im Zuge der Zeit es nicht am Streben nach körperlicher Ertüchtigung fehlen lassen, wird manche überraschen, die im Glauben an die oft vorgetragene körperliche Mangelhaftigkeit der Juden befangen sind. Unter den geistigen Strömungen des gegenwärtigen Judentums unterscheidet der Verfasser die zerstörenden, zentrifugalen und die erhaltenden, zentripetalen. Zu den ersteren

sind zu rechnen die Assimilation, der Zerfall der Sprachgemeinschaft (Rückgang des Jiddischen, Wiederbelebung des Hebräischen), die Verdrängung der spezifisch jüdischen durch weltliche Bildung und der Niedergang der jüdischen Religion. Dieses recht düstere Bild des Verfalles wird keineswegs in genügender Weise aufgehellt durch die erhaltenden Kräfte in der Gemeindeorganisation, in den Bestrebungen zur Erhaltung von Religion und Tradition und der Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühles durch eigene Presse, Theater und Wohlfahrtspflege, wie sie heute von liberaler nicht weniger als von orthodoxer Seite in verschiedener Form eingesetzt werden. Die Zeit ist gekommen, wo der starke Zustrom aus dem osteuropäischen Reservoir nicht mehr ersetzt, was draußen in der Welt beständig vom Judentume abbröckelt. Damit aber gestaltet sich je länger je mehr das zionistische Ideal einer öffentlich-rechtlich gesicherten nationalen Heimstätte in Palästina zum einzigen Mittel, welches der Selbsterhaltung des Judentumes einige Aussicht gewährleistet. Ruppin ist bei aller inneren Verbundenheit mit dem Zionismus weit davon entfernt, nun blindlings in diesem Sinne in die Zukunft hineinzuhoffen. Er sieht klar die gewaltigen Schwierigkeiten wirtschaftlicher, sozialer, religiöser und völkischer Art, die sich der Verwirklichung dieses Zieles entgegentürmen, und er deckt sie rückhaltlos auf. Daß jüdisches Wesen noch wertvoll genug ist, um ein Recht auf Fortbestand zu haben, wird man ihm gerne glauben. Am bedenklichsten ist, ob der Völkerbund und die englische Politik, an denen das ganze Unternehmen wie an einem seidenen Faden hängt, auf die Dauer stark genug bleiben, um es zu tragen. Doch das sind, worauf zum Schlusse auch deutlich hingewiesen wird, Dinge, die auf dem Gebiete der Hoffnung liegen und daher einer exakten wissenschaftlichen Erfassung unzugänglich bleiben. Den Gesamteindruck, den das Buch hinterläßt, darf man unbedenklich in das Urteil zusammenfassen, daß es zur Zeit kein anderes gibt, welches so gut über die gegenwärtige Lage des Judentums unterrichtet, wie das vorliegende.[1]

Vilnay, Zev: **Legends of Palestine.** Philadelphia: Jewish Publication Society of America 1932. (XIII, 492 S.) 8°. Bespr. von G. Dalman, Greifswald.

Ein 1929 von demselben Verfasser in London als Agadoth Erez Jisrael hebräisch herausgegebenes Buch erscheint hier wesentlich erweitert, mit 69 Abbildungen geschmückt. Sagen jüdischen und arabischen Ursprungs, teils der Literatur, teils dem Volksmund entnommen, werden mit Quellenangabe für 217 Örtlichkeiten in ganz Palästina mitgeteilt, ohne ihre geschichtliche Wahrheit zu untersuchen. Der Grundstein der Welt, das ewige Jerusalem, die Klagemauer, der Jesajabaum, der Finger Ogs und vieles andere erhalten da eigenartige Beleuchtung, ohne daß versucht würde, Charakter und Wert dieser Palästina umrankenden Sagenwelt sachlich festzustellen. Aber in der Tat wird die Gegenwart dieses Landes zu seiner Vergangenheit äußerst anschaulich in Beziehung gestellt.

Semitistik, Islamistik.

Arnold, Prof. Sir Thomas W.: **The Old and New Testaments in Muslim Religious Art.** London: The British Academy 1932. (XI, 47 S., XIX Taf.) gr. 8°. = The Schweich Lectures of the British Academy, 1928. 6 sh. — Bespr. von R. Paret, Heidelberg.

Es ist an sich keine sehr dankbare Aufgabe, die in islamischen Bildwerken dargestellten Szenen und Gestalten aus dem Alten und Neuen Testament in einer zusammenfassenden Darstellung zu behandeln. Denn das Thema einer derartigen Monographie ist gewissermaßen von außen an den Gegenstand herangetragen, anstatt aus seiner inneren Struktur heraus geboren zu sein: die christlich-europäische Welt interessiert sich für die Frage, in welcher Weise in der islamischen Kunst christliche, d. h. eben biblische Stoffe wiedergegeben werden, ohne sich darüber klar zu sein, daß diese ursprünglich biblischen Stoffe im Islam keine in sich geschlossene Einheit mehr bilden, und daß es deshalb sinnvoller wäre, wenn ein Islamforscher etwa die Darstellungen sämtlicher in Koran und Ḥadīt erwähnten „prophetischen" Gestalten (einschließlich der sagenhaften Gottesmänner Ṣāliḥ und Du'lqarnain) bis herunter auf Mohammed, das „Siegel der Propheten", zum Gegenstand einer monographischen Untersuchung wählen würde. Aber es ist nun einmal so, daß einem weiteren Publikum zulieb derartige nicht ganz sachgemäße Themen gestellt werden. Nimmt man diese leidige Tatsache als gegeben hin, so wird man es um so freudiger begrüßen, wenn, wie im vorliegenden Fall, ein wirklicher Fachkenner das Wort ergreift und die einseitige Perspektive, die mit dem Thema „The Old and New Testaments in Muslim Religious Art" gegeben ist, zu einer möglichst umfassenden Darstellung des einschlägigen Stoffs ausweitet. Nebenbei bemerkt, hat Th. W. Arnold selber natürlich deutlicher als seine Hörer empfunden, daß sein etwas willkürlich begrenztes Thema ihm nicht erlaubte, „to touch upon more than a very small part of the vast field of Islamic religious art which is concerned with subjects other than those drawn from the Old and the New Testaments" (S. 46). Man wird gut daran tun, wenn man bei der Lektüre des vorliegenden Buchs die betreffenden Abschnitte aus Arnolds Meisterwerk „Painting in Islam" (Oxford 1928, vgl. die Besprechung von R. Hartmann, OLZ 1929, 936ff.) daneben hält. Dort ist auch über unser Thema alles wesentliche mitgeteilt. Nur ist eben das Teilproblem in einen größeren Zusammenhang hineingestellt.

Der Verfasser hat sein uns vorliegendes Referat in drei Kapitel (bzw. Vorträge) eingeteilt. Im 1. Kapitel zeigt er, daß die islamische Bildkunst (zumal wo es sich wie hier um Stoffe aus den zwei Schwesterreligionen — Judentum und Christentum — handelt) notwendigerweise von orientalisch-christlichen Vorbildern und Kunsttraditionen befruchtet oder überhaupt erst ins Leben gerufen worden sein muß.

1) Die Besprechung wurde bereits im Dezember 1931 geschrieben. Wdfr.

U. z. behauptet er das nicht etwa nur ganz allgemein, sondern er beweist es zugleich auch an Hand von historischen Daten sowie von einzelnen islamischen Bildwerken, die deutlich den Stempel christlicher Herkunft an sich tragen. Im 2. Kapitel folgen dann (nach einer kurzen Vorbemerkung über die Art der Texte, in denen sich die betr. Bilder finden) Beispiele von Darstellungen alttestamentlicher Gestalten und Szenen: Bilder zu Episoden aus dem Leben von Adam und Eva, Kain und Abel, Noah, Abraham, Joseph, Mose, Salomo usw. Dabei wird jeweils auf christliche Vorbilder hingewiesen, soweit solche überhaupt in Frage kommen. Das 3. Kapitel berichtet endlich über islamische Darstellungen neutestamentlicher Gestalten. Es handelt sich hier hauptsächlich um Bilder zur Geschichte Jesu. In ihnen tritt die Originalität der muslimischen Maler manchmal besonders deutlich in Erscheinung, weil die entsprechenden Bilder der orientalischen Christen wegen der grundsätzlichen Unterschiede zwischen der christlichen und der islamischen Auffassung von Geschichte und Person Jesu nicht immer brauchbare Vorlagen abgegeben haben und die muslimischen Künstler deshalb häufig eigene Konzeptionen entwerfen mußten. Erst mit dem Auftreten der Jesuitenmissionare unter den indischen Herrschern Akbar und Ǧahāngīr scheinen wieder mehr christliche Einflüsse — diesmal exotischer, d. h. westeuropäischer Art — zum Durchbruch gekommen zu sein.

Das Bildermaterial, das in dem Buch behandelt wird[1], kann, wie Sir Thomas selber feststellt, nur zu einem kleinen Bruchteil als künstlerisch wertvoll bezeichnet werden. Aber dafür ist es eben kunstgeschichtlich interessant. „The interest of these pictures — so schließt die letzte Vorlesung — consists largely in the evidence they afford of the refusal of artistic tradition to give way before the attacks of ecclesiastical authorities, and the insight they give into the psychology of the Muslim peoples in the various historical periods in which they made their appearence."

Zum Schluß noch eine formale Bemerkung! Im Titel wäre m. E. statt von „Muslim Religious Art" besser nur von „Muslim Art" (oder genauer „Muslim Painting") die Rede. Denn trotz der an sich sehr angebrachten Bemerkung, daß im Islam keineswegs streng und eindeutig zwischen der religiösen und der profanen Lebenssphäre geschieden wird (S. 20), darf man doch vielleicht — im Anschluß an die Ausführungen des Verfassers über die Fundorte des einschlägigen Bildermaterials (S. 17ff.) — die Behauptung aufstellen, daß es sich bei den Darstellungen „biblischer" Stoffe im großen ganzen eher um profane als um religiöse Kunst handelt[2]. Auf jeden Fall wird man sich — wenn man schon in diesem Zusammenhang von religiöser Kunst spricht — immer vor Augen halten müssen, daß infolge des bekannten Bilderverbots gerade die hier ausschließlich in Betracht kommende bildhafte Darstellung lebender Wesen (abgesehen von ganz vereinzelten Ausnahmen) nie bis ins Allerheiligste der religiösen Lebenssphäre des Islams vorgedrungen ist. Arnold und der Herausgeber waren sich natürlich klar darüber, daß der Begriff „Muslim religious art" in dieser Weise einzuschränken ist. Aber für die vielen Neulinge, die das Buch zur Hand nehmen werden, wäre u. U. durch eine entsprechende Änderung im Titel von vornherein eine Mißverständlichkeit aus dem Weg geräumt worden.

1) H. A. R. Gibb, dem wir die posthume Herausgabe des Werks verdanken, hat auch die Auswahl der beigegebenen Abbildungen getroffen.

2) Ich halte deshalb auch die Überschrift des VI. Kapitels („*Religious Art in Islam*") von Arnolds „Painting in Islam" für nicht ganz adäquat, da das Religiöse hier ebenfalls mehr den dargestellten Gegenständen als der sie darstellenden Kunst anhaftet. Man hätte vielleicht besser sagen können: „*Religious Subjects in Muslim Art* (bzw. *in Muslim Painting*)".

Sauvaget, J.: Inventaire des monuments musulmans de la ville d'Alep. S.-A. aus „Revue des études islamiques". (S. 59—114, 13 Taf., 13 Fig.) gr. 8°. Paris: Paul Geuthner 1931. Bespr. von Karl Wulzinger, Karlsruhe.

Die Aufstellung dieses amtlichen Denkmalsinventars durch J. Sauvaget ist eine große und dankenswerte Leistung. Mit allen Mitteln muß der erschreckend raschen Dezimierung baulicher Schätze im vorderen Orient entgegengetreten werden. —

S. weist zunächst mit eindringlichen Worten auf die besondere geographische und wirtschaftliche und damit politisch-historische und kunsthistorische Wichtigkeit Aleppos hin. Allein schon die sich über fast ein Jahrtausend erstreckenden Bauzeiten, die Mannigfaltigkeit der fortifikatorischen, kultischen und profanen Zwecke gibt der hier erhaltenen Reihe von Denkmälern besonderen Wert. Baugeschichtlich betrachtet liegt ein wichtiges, weit ausstrahlendes Zentrum vor, das aber auch als Vermittler von Ost nach West seine besondere Bedeutung hat. Den künstlerisch empfindsamen Betrachter von heute reizt zudem die Schlichtheit, Großflächigkeit, das zurückhaltend Verständige dieser Bauwelt.

121 Monumente sind der Regierung zur Stellung unter Denkmalsschutz vorgeschlagen (gegenüber 523 in Cairo). Diese Auswahl wird wieder in zwei Listen geteilt: 1. 77 Monumente, die unbedingt und 2. 44, die tunlichst zu erhalten sind. Da aber auch von den 77 der ersten Klasse 14 außerhalb des eigentlichen Stadtbezirkes liegen, 11 als zur Not translozierbar ausgeschieden werden, und auch die große Moschee, die Zitadelle und die Suks eine selbstverständliche Rolle im Stadtkörper spielen, bleiben nur 49 Denkmäler, auf die bei allen städtebaulichen Planungen unbedingt Rücksicht zu nehmen ist. Das bedeutet eine große Beschränkung der Auswahl! Da man aber, wie S. selbst erkennt, unmöglich ein restloses Denkmalsinventar einer orientalischen Stadt aufstellen kann, selbst wenn man, wie S. es tat, die mühselige und opfermutige systematische Durchwanderung Straße für Straße, Gasse für Gasse, Hof für Hof vornimmt, so wird die Zahl

wohl noch wachsen. Ein Behelf für Auffindung waren die Aufzählungen in Kâmil Al-Ghazzi, *Kitâb Nahr adh-Dhahab*. Mancher Bau wird auch noch bei näherem Studium und nach zeichnerischer und photographischer Aufnahme, die bisher nur in den wenigsten Fällen durchgeführt ist, aus der II. Klasse in die I. Klasse aufrücken.

Die einzelnen Monumente werden durch Katasternummern und Stadtviertelbezeichnungen örtlich festgelegt. Auf einen Plan ist nicht Bezug genommen, was die Verwendbarkeit des Inventars in außerbehördlicher Hand herabmindert. Namen und Daten sind nach S.s Vorgängern in der Bearbeitung der Stadtgeschichte, insbesondere nach van Berchem, Sobernheim-Hertzfeld, Guyer, Müller, Rabbath und Creswell und nach seinen eigenen Ermittlungen gegeben. Ebenso hat die Serie der anderwärts publizierten, hier stark verkleinerten Grundrißplänchen (im ganzen 20) einige Bereicherungen erfahren. Die dem Katasterplan entnommenen 30 Plänchen verraten durch die alleinige Berücksichtigung des von oben Sichtbaren ihre Entstehung aus dem Fliegerbild. Sie geben höchstens eine Vorstellung von der Ausdehnung eines Gebäudes, der Zahl der erhaltenen Kuppeln und von seiner Lage zu den heutigen Gassen. Die Suche nach einem Denkmal mag hierdurch erleichtert und eine wirkliche Aufnahme angeregt werden. Den sehr beschränkten Wert auch in Hinsicht der Genauigkeit erkennt jeder, der Nr. 19 auf Fig. 4 und Fig. 8 vergleicht. Zu der zitierten Literatur möchte ich den einige Wohnhauspläne enthaltenden Aufsatz O. Reuthers, Die Qa'a, Jhrb. asiat. Kst. 1925 S. 205—216 nachtragen. Ferner sei erwähnt, daß die heute im Neubau des Berliner Museums aufgestellte Vertäfelung nicht aus dem Hause Ghasali, sondern aus einem schon im Jahre 1917 nicht mehr auffindbaren, vermutlich abgebrochenen Hause stammt.

In jedem Einzelfall wird der Erhaltungszustand erwähnt und die nötigsten Schutzmaßregeln vorgeschlagen. Der Frage des Schutzes sind außerdem noch zusammenfassende Vorschläge gewidmet. Sehr zu begrüßen ist es, daß der Wert der Befestigungen sowie der Zitadelle als eigentliche Stadtkrone entsprechend betont wurde.

Als besonders trostlos wird der Zustand aller ihrem einstigen Zweck entfremdeten Bauten geschildert und eine sofortige (achtmal) oder allmähliche (neunmal) Evakuierung von den hier eingenisteten Bettlerbewohnern verlangt. Einen allgemein besseren Zustand stellt S. bei den noch in Gebrauch befindlichen Gebäuden fest. Aus diesen Tatsachen sollte man die selbst durch Erfahrungen auf europäischem Boden gestützte Folgerung ziehen, daß jeder Bau, der unbenutzt steht, trotz aller Bestrebungen zu seiner Erhaltung dem Verfall stärker ausgesetzt ist, als ein in Verwendung befindlicher. Da ich mit der Evakuierung von Bettlern und Negern aus wundervollen Ruinen in Damaskus selbst die ärgerlichsten Erfahrungen gemacht habe, indem man ein erneutes Einnisten dieser Leute, eine weitere Gefährdung und Beraubung der Bauten kaum vermeiden, jedenfalls sehr schwer eine aufmerksame Baupflege und Beobachtung durchführen kann, würde ich auch in Aleppo das beste Mittel der Erhaltung darin sehen, die schonend instandgesetzten Bauten möglichst wieder geeigneter Benutzung zuzuführen, z. B. als Bibliotheken, Ämter, Polizei- und Feuerlöschstationen, als Kindergärten, Turn- und Versammlungssäle usw., ja selbst in privater Hand als Lagerräume, Kaffees, Werkstätten usw., allerdings unter Kautelen und Kontrolle. Versteht man es nicht, eine der Bevölkerung verständliche Nutzung der Bauwerke mit deren Erhaltung in enge Beziehung zu setzen, so wird der Kampf gegen zerstörenden Unverstand und Gewinnsucht, gegen passive Resistenz und Gleichgültigkeit die besten Absichten zum Scheitern bringen.

Snouck Hurgronje, C.: **Mekka** in the latter Part of the 19th Century. Daily life, customs and learning. The Moslims of the East-Indian-Archipelago. Transl. by J. H. Monahan. Leyden: E. J. Brill, und London: Luzac & Co. 1931. (VI, 309 S., 20 Taf., 2 Kt.) gr. 8°. Angez. von Joseph Schacht, Königsberg.

Das Erscheinen einer englischen Übersetzung des zweiten Bandes von Snouck Hurgronjes „Mekka" ist eine freudige Überraschung für alle jene, denen der Besitz der längst vergriffenen und sehr gesuchten deutschen Ausgabe von 1888/89 versagt blieb. Bekanntlich behandelt dieser zweite Band das mekkanische Leben zur Zeit des dortigen Aufenthaltes von Prof. Snouck, und zwar das „Äußere Leben", das „Familienleben", die „Wissenschaft" und endlich die „Djāwah", d. h. die Malaien im weitesten Sinne, deren mekkanische Kolonie für Niederländisch-Indien und damit für die Niederlande von besonderer Bedeutung ist, aber auch in Mekka selbst eine wichtige Rolle spielt. Die Übersetzung ist von Prof. Snouck selbst durchgesehen; einige Abschnitte sind verkürzt und einige technische Einzelheiten weggelassen worden; aus dem der deutschen Ausgabe beigegebenen Bilderatlas, der zu seiner Zeit eine ganz einzigartige photographische Dokumentation darstellte, ist der Übersetzung nur eine Auswahl von 20 besonders typischen und nicht anderweitig zugänglichen Aufnahmen einverleibt worden.

Seit seinem Erscheinen ist „Mekka" die klassische Darstellung des materiellen und geistigen Lebens des einzigen islamischen Zentrums geblieben, das der westliche Einfluß so gut wie unberührt gelassen hat. In den seitdem verflossenen bald 50 Jahren hat sich das Leben der Stadt stärker geändert als in vielen vorangegangenen Jahrhunderten, teils durch die bedeutende Zunahme des Weltverkehrs, teils durch die wahhābitische Eroberung von 1925; das durch sie herbeigeführte puritanische Regiment greift tief in das gesellige Leben ein und verbindet mit strengstem religiösem Traditionalismus eine überraschende Aufnahmefähigkeit für die äußeren Zivilisationserrungenschaften. Gleichwohl bleiben die wesentlichen Züge der islamischen Kultur im Leben der Mekkaner noch unverändert wirksam. So trägt dieses Standard-Werk zwei Züge: den dokumentarischen Charakter durch die Fixierung eines sich unaufhaltsam wandelnden Zustandes

und die aktuelle Wichtigkeit für die Kenntnis bedeutsamer Seiten des gegenwärtigen Islam.

Möge das Interesse, das die Übersetzung — wie man mit Zuversicht hoffen darf — weit über die engeren Kreise der Islamwissenschaft hinaus finden wird, es ermöglichen, daß uns bald auch die für diesen Fall in Aussicht gestellte Neuausgabe des ersten Bandes mit der topographischen Beschreibung Mekkas und der Darstellung seiner Geschichte geschenkt wird!

Duguet, Docteur, Médecin-Général, Inspecteur Général du Conseil sanitaire, maritime et quarantenaire d'Égypte: **Le Pélérinage de la Mecque au point de vue religieux, social et sanitaire.** Avec un préface de Justin Godart. Paris: Éditions Rieder 1932. (XII, 337 S.) 8°. — Bespr. von E. Pritsch, Berlin-Schlachtensee.

Im ersten Teil (S. 7—115) des Buches, der die religiöse und soziale Seite des ḥağğ zum Gegenstande hat, behandelt der Verfasser nach einer geschichtlichen Einleitung die religiösen Vorschriften über die Pilgerfahrt, die Zusammensetzung der Pilger nach Nationalität, Geschlecht, Alter und sozialen Gruppen, die Reisezeiten, Reisemittel und Reisewege, das Zeremoniell der Mekkareise sowie kurz die Wallfahrten nach Medina und nach den heiligen Stätten der Schiiten. Das Schwergewicht seiner Darstellung aber liegt in den beiden anderen, dem ḥağğ als sanitärem Problem gewidmeten Teilen des Buches, in denen Duguet seine ganz besondere Sachkunde als Generalinspecteur des Conseil sanitaire, maritime et quarantenaire d'Égypte verwerten kann. Die Zusammenballung der aus allen Teilen der islamischen Welt herbeiströmenden Pilgermassen im heiligen Gebiet des Islam bildet den günstigsten Nährboden für Epidemien aller Art, und das Zurückfluten der Pilger in ihre Heimatländer bedroht ständig die Volksgesundheit nicht nur der asiatischen und afrikanischen Islamwelt, sondern auch Europas; so gab die Institution des ḥağğ den ersten Anlaß zu einer internationalen Bekämpfung ansteckender Krankheiten, und eine geschichtliche Betrachtung der islamischen Pilgerreisen vom Standpunkte des Arztes aus ist, wie Duguet mit Recht bemerkt, untrennbar von der Geschichte der großen internationalen Gesundheitskonferenzen. Eine eingehende Darstellung dieser wechselvollen Geschichte — vom ersten Auftreten der Cholera in Mekka im Jahre 1831 und dem Beginn der internationalen Zusammenarbeit auf der Pariser Konferenz von 1851 bis zu der Abdankung des Königs Ḥusain und der Begründung der Wahhābitenherrschaft im Ḥiğāz — gibt der Verfasser im zweiten Teil seines Buches (S. 117—237). Im dritten Teil (S. 239—282) behandelt er die neueste Entwickelung und die Aufgabe, die heute der Regierung des Königs Ibn Sa'ūd obliegt, nämlich die Organisation eines umfassenden Gesundheitsdienstes im Gebiet der heiligen Stätten selbst; den Schluß bildet ein Rückblick auf die Geschichte der Cholera im Ḥiğāz. Die Darstellung des Verfassers, die mit reichlichen statistischen Angaben versehen ist, wird ergänzt durch einen Anhang (S. 283—333), der urkundliche Belege und Hinweise auf das Quellenmaterial enthält. Alles in allem stellt das Buch eine erfreuliche Bereicherung des Schrifttums über den ḥağğ dar, dessen Bedeutung in sozialer und sanitärer Beziehung anschaulich aufgezeigt wird.

Dodwell, Henry: **The Founder of modern Egypt.** A study of Muhammad 'Ali. Cambridge: At the University Press 1931. (VIII, 276 S.) 8°. 15 sh. Bespr. von A. Hasenclever, Göttingen.

Nach dem Erscheinen der Studie von M. Sabry: L'empire égyptien sous Mohamed-Ali (vgl. meine Besprechung in der OLZ, 1931 Sp. 645—648) , eine neue, gedrängtere, aber nicht minder wertvolle Arbeit über den großen Pascha von Ägypten, unter Heranziehung von bisher ungedrucktem Material ägyptischen, englischen und russischen Ursprungs, freilich unter völliger Ignorierung der deutschen Literatur. Nach des Verf.s Darstellung ist der eigentliche Gegner Mohammed Alis England, richtiger Lord Palmerston, gewesen, und zwar wegen seiner die britischen Ziele durchkreuzenden Ausdehnungspolitik in Vorderasien. Unerbittlich ist der englische Lord diesem Machtstreben des Paschas von Ägypten entgegengetreten und hat dabei auch Landsleute nicht geschont, wenn sie, wie der britische Generalkonsul Campbell in Alexandrien, in ihren Berichten mit Anerkennung für Mohammed Ali nicht kargten. Denn in das politische System Lord Palmerstons (wie später Lord Cromers vor der englischen Besetzung) paßte nur ein schlecht verwaltetes Ägypten hinein, da nur so die öffentliche Meinung Englands, welche für Mohammed Ali und sein Werk Teilnahme zu zeigen begann, in unfreundlicher Stimmung gegen ihn gehalten werden konnte. Und doch geht aus des Verf.s Licht und Schatten gerecht verteilenden Ausführungen über die Verwaltung Ägyptens, Cretas und Syriens, deutlich hervor, daß die Habenseite stärker war als die Sollseite, sicher in Ägypten; man begreift es daher, daß der Pascha im Jahre 1839 den Kampf gegen seinen Suzerän aufgenommen hat, da nur durch die Erblichkeit seiner Herrschaft die Dauer seiner mühseligen Reformen gewährleistet war.

Auf die sehr interessanten Ausführungen über die Verwaltung Cretas gehe ich nicht ein; erwähnt sei nur, daß der guten Absicht Mohammed Alis hier die griechische Irredenta im Bunde mit Lord Palmerston hindernd in den Weg getreten ist, der freilich nach Erreichung seines Zieles seine Genossen im Stich ließ und die unglückliche Insel der türkischen Mißwirtschaft wieder auslieferte.

Wenn die ägyptische Verwaltung in Syrien von 1833—1840 gescheitert ist, so lag das, wie der Verf. gerecht und unparteiisch hervorhebt, an den dort herrschenden konfessionellen Gegensätzen, und selbst der durchaus tolerante, sich im Gegensatz zu seinem Vater nach eigenem Bekenntnis nicht mehr als Türke, sondern als Araber fühlende Sohn Mohammed Alis, Ibra-

him Pascha, hat als Statthalter von Syrien nicht versöhnend wirken können, da die Regierten von solcher gegenseitigen Duldung nichts wissen wollten. Weitsichtig mochte diese Politik Ibrahims sein, aber klug war sie nach Lage der Dinge nicht, und doch kommt der Verf. zu dem Urteil, daß Syrien unter ägyptischer Herrschaft trotz aller unvermeidbaren Bedrückung es besser gehabt hat, als vorher und nachher jemals unter türkischem Regiment.

Der Gesamteindruck dieses bedeutsamen Werkes ist günstig: in der gedrängten, aber alles Wesentliche bringenden Darstellung, besonders aber in der gerechten Verteilung von Licht und Schatten, welche auch den Tadel der eigenen Landsleute nicht scheut, liegt der Wert dieser Studie. Die Lehren Englands bei der Verwaltung Indiens haben den Verf. zu seiner gerechten Beurteilung Mohammed Alis und seiner Herrschaftsmethoden geführt; immer wieder werden diese Erfahrungen herangezogen, um Verständnis für das Lebenswerk dieses großen Herrschers zu gewinnen.

Granqvist, Hilma: **Marriage Conditions in a Palestinian Village.** Communicated by E. Westermarck and R. Karsten. Helsingfors: Akademische Buchhandlung, und Leipzig: Otto Harrassowitz 1931. (VII, 200 S.) gr. 8°. = Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum. III, 8. 75 Fmk. Bespr. von G. Dalman, Greifswald.

Ein Aufenthalt von 20 Monaten in Palästina wurde von der Verfasserin vornehmlich zu Studien des arabischen Frauenlebens benutzt und dazu langdauernder Aufenthalt im Dorfe *arṭās* südlich Bethlehem genommen. Das Ehealter, besonders auch die Kinderehe, die Wahl und Herkunft der Braut, der Eheschluß mit persönlicher oder sachlicher Gegenleistung, mit eingehender Erörterung der wichtigen Frage, ob von einem Brautkauf geredet werden darf, wird behandelt. Den Schluß bilden Listen, welche über den Bestand der Familien von *arṭās*, die Herkunft ihrer Frauen und die Art ihres Eheschlusses genaue Auskunft geben. Es ist verdienstvoll, daß auf diese Weise die Theorien durch sorgsam geschilderte Tatsachen ersetzt werden, und durchaus richtig, daß dabei der Bestand eines moslemischen Dorfes ausgeschöpft wurde, weil nur so klare Resultate erzielt werden können. Zur Sache sei nur bemerkt, daß die Deutung des Brautpreises als Abstandszahlung an die Familie der Braut wohl zu erörtern gewesen wäre. Die Übersetzungen arabischer Berichte, Gedichte und Sprüche sind im allgemeinen zuverlässig. S. 65 sollte *lōzīje* nicht mit „Kernen" übersetzt sein, sondern mit „auf Mandeln Gepfropfte" (Aprikosen). *id-dōr ʿal-aṣl* ist übersetzt: „es beruht auf der Herkunft", es sollte heißen: „das Suchen ist (man sucht) nach der Herkunft". Möchte die Arbeit mit ebensolchem Einleben in arabisches Denken und Handeln auf andere Gebiete der Volkssitte ausgedehnt werden! Nur wer bei Arabern heimisch wurde und ihr Vertrauen gewann, kann hier der Wissenschaft brauchbares Material zuführen, wie es in der Schrift dieser Verfasserin mustergiltig vorliegt.

Kaukasus, Turkologie, Iran.

ʿĀrifī: گوی وچوگان ویا حالنامهٔ عارفی 'The Ball and the Polo Stick' or 'Book of Ecstasy'. a) Edited by R. S. Greenshields. London: Luzac & Co. 1931. (٣١ S.) 8°. 2/6 sh.; geb. 3/6 sh. b) A translation of the Persian Poem Gūī [!] u Chaugān or Hālnāma, by R. S. Greenshields. Ebda. 1932. (31 S. with 3 unpublished Polo miniatures in colour.) 8°. 12 sh. 6 d. Bespr. v. J. Rypka, Prag.

Greenshields stützt seine Ausgabe dieses im J. 842 h vollendeten mystisch-allegorischen Gedichtes von ʿĀrifī auf nicht weniger als 14 Hss. verschiedener Provenienz. Als ‚standard' dient ihm eine Hs. v. J. 950 h. Über die Gründe, die zu dieser Wahl und keiner anderen führten, sucht man vergeblich Auskunft. Gleichwohl ist die älteste der von ihm eingesehenen datierten Hss. nur um 8 Jahre älter. Man sollte meinen, daß auf Grund solcher Mittel eine annehmbare Edition zustandekommen muß. Leider muß ich bekennen, daß dies nicht der Fall ist, zumindest nicht in dem erforderlichen Grade. Wenn nicht schon infolge der feststehenden und allgemein gültigen Prinzipien philologischer Arbeit, so doch nach den in der ganz kurzen Preface gegebenen Hss.-Sigeln würde man einen textkritischen Apparat gewärtigen. Ich zweifle keinen Augenblick daran, daß der Herausgeber selbst bei der Herstellung seines Textes kritisch vorzugehen bemüht war. Indessen genügt der Wissenschaft eine geheime Alchymistenküche nicht mehr, man muß unbedingt auf Einsichtnahme und Kontrolle bestehen. Eine adnotatio critica ist in der Tat notwendig, nicht nur um uns ein genaues Bild über den Erhaltungszustand des Textes zu machen, sondern auch deswegen, weil es Stellen gibt, deren Überlieferung man doch genauer kennen zu lernen wünschte.

Das erste, was in mir Befremden erweckt hatte, war die Entdeckung zahlreicher Druckfehler und Anomalien. Ich gebe zu, daß sie bis auf einige wenige Fälle leicht korrigierbar waren, ohne freilich dadurch ihre Merkwürdigkeit einzubüßen. Der Herausgeber holte diese Mängel später selbst nach, aber auch da weder

vollständig noch immer glücklich. Zu letzterem Falle führe ich die Kapitelüberschrift 6, 6 an, wo die Berechtigung des ursprünglichen *där-i nazm* sich bereits aus dem Metrum — die Kapitelüberschriften sind durch das ganze Buch hindurch im Versmaße der Dichtung selbst abgefaßt! — ergibt und auch sachlich keinem Bedenken begegnet: ‚Dieses Kapitel (*där* = *bāb*) der Dichtung behandelt das Bittgebet'. Ebenso hat 6, 9 آینهٔ (⏑⏑⏑–) als richtig zu bleiben. Hingegen ist in der Kapitelüberschrift p. 16 eine Kürze ausgefallen, da *čaugān* nur -- gemessen werden kann (ohne Nachschlag): wohl in *čaugān čä ǧävāb* zu verbessern. Während die Hämzä zu 24, 5 b *šikvä* im „Errata slip" nachgetragen wird, gehen 17, 20a *čihrä* und 20, 13a *dīdä* leer aus. Bei weitem schlechter sind allerdings die *ā*-, *ū*-Auslaute mit darauffolgender Endung *-ī* (ǰáj-i vahdet, ǰáj-i masdarijje, 2 P. sg.) gefahren. Greenshields befleißigt sich da regelmäßig der recht eigentümlichen Orthographie ی st. ئی oder یی, z. B. جدای st. جدایی; ای (!) st. آیی 15, 8; جای st. جایی 18, 19a; ähnlich 22, 3; 25, 12 usw. Das Mißgeschick greift aber auch auf die Izáfets der auf *-ī* auslautenden Substantiva über, deren Hämzä regelmäßig ausbleibt, um in der Druckfehlerliste mit der generellen Bemerkung zu 7, 11 „ئی may be written also ي" abgetan zu werden. Dies mag zwar der älteren persischen Orthographie entsprechen, nicht aber unserer Vorstellung von einer dem Leser möglichst entgegenkommenden Edition, die in solchen Fällen zumindest eine Kesre erheischt hätte.

Obwohl der sachkundige Leser all diese Versehen und Besonderheiten bei der Durchnahme des Textes bald von selbst richtigzustellen weiß, kann er sich dabei des Gefühls einer nicht genug sattelfesten Führung kaum erwehren. Darin täuscht er sich wohl nicht, denn auch die Übersetzung dürfte dasselbe bestätigen. Bevor ich nun auf sie eingehe, möchte ich noch einige ihrer äußeren Merkmale zur Sprache bringen. Soll es eine Nachahmung des persischen Textes sein, daß Greenshields in der englischen Übersetzung mit Ausnahme der Fragezeichen von jeglicher Interpunktion Abstand nimmt? Den Wert eines solchen Vorgehens würde ich hier eher negieren, da es die Phrasierung reichlich unübersichtlich, ja in einzelnen Fällen vielleicht unkenntlich macht. Konsequent ist diese Schrulle ebensowenig durchgeführt wie eine andere Maßnahme, die freilich im Gegensatze zu jener als durchaus ersprießlich zu bezeichnen ist: die Hervorhebung von Wortspielen und rhetorischen Künsten durch Sperrdruck. Dies ist freilich ein wenn auch nicht allzu häufig angewandter, nichtsdestoweniger altbewährter Brauch, den man hier um so mehr gutheißen muß, als *Gūj u čaugān*, anders *Häl-nämä* genannt, ein ungemein kunstreiches Gedicht ist, dessen Rhetorik zwar in erster Linie die in seinen beiden Titeln erscheinenden Wörter und Begriffe zum Gegenstande hat, ohne jedoch auch sonstige Kunststücke zu mißachten. Dank der erwähnten typographischen Maßnahme kann also der Leser möglichst einfach und unmittelbar in Kontakt mit der feineren Struktur des Verses gesetzt werden. Ein Erschöpfen, namentlich in komplizierteren Fällen, läßt sich zwar dadurch nicht erreichen, aber es bedeutet doch ein willkommenes Etwas, das wie ein Signal die Aufmerksamkeit des in dieser Beziehung häufig unaufmerksamen Westlers wachruft und wachhält. Greenshields nimmt den Anlauf dazu, aber derart willkürlich und unkonsequent, daß man beinahe ebenso gut darauf verzichten könnte.

Nun zur Übersetzung als solcher. In der Vorrede erklärt Greenshields, er sei sich bewußt ‚that there are still doubtful points', trotzdem er sich der Beihilfe einiger Freunde zu erfreuen hatte. Nun bringt wohl jede ernstere Übersetzung alter Literaturdenkmäler diese Empfindung mit sich. Darin sind wir einig. Auseinandergehen dürften wir nur im Grade jenes Sicherheits- oder Unsicherheitsgefühls.

Meine nachstehenden Notizen beschränken sich auf die ersten drei Seiten (die Seiten des Textes und der Übersetzung sind einander konform gegliedert — eine überaus zweckdienliche Einrichtung):

5, 1a *hasb-i häl* ‚Situationsbericht, Geschichte'[1] (Gr. ‚the present state of things').

3b *gūšä-gīr* ‚seeking seclusion' (nur so: 17, 6b) erschöpft neben *čaugān-i hilāl* die Absicht des Dichters nicht, denn *čaugān* und *hilāl* sind auch in dem Sinne *gūšä-gīr*, als sie beide ‚Ecken, Winkel' haben; vgl. *gūšä* neben *sauläǧān* 7, 4b.

7a *mihr* hier ‚Liebe', erst in der folgenden Zeile ‚Sonne', sonst hätte 7b keinen Sinn. Präteritum, nicht Präsens!

8—9 verbinde ich, u. zw. so, daß 8b den Relativsatz von a fortsetzt. Für meine Auffassung zeugt auch, daß der Preis Gottes mit Überspringung von 8 erst in V. 9 wieder aufgenommen wird.

9b *häl-gähäš* ‚ihre (d. h. der Sonne) Verzückung' (Gr. ‚His goal', in bezug auf Alláh!). *k-ānǧā* ‚[mit den Worten,] daß dort . . .'.

1) So M. Hartmann, Der isl. Orient III, p. 156: Abdulhaqq Hāmids Bir sefīlenin hasbihāli „Geschichte einer Dirne". Vgl. Nizāmī, Haft paikar 34, 224.

12 *Häm-häm* ausgeblieben; a *mudävvär* ‚rund' (Gr. ‚is made to revolve').

14b *äz chatt-i sijāh u nuqta-ī chāl* ‚from lines that are black and spots that are as moles' zu weitschweifig, ohne dadurch die Interpretation zu fördern; einfach ‚aus der schwarzen Linie (evt. Plural) (d. h. den Augenbrauen, -Wimpern oder Haarlocken) und dem Punkte des Schönheitsfleckchens'.

6, 2 *sū* neben *āb* spielt sicherlich auf türk. *su* an (vgl. Vull. s. v. سو). Diese Beobachtung läßt sich auch aus anderen persischen Autoren belegen, z. B. Niz. HP 11, 15.

3a Das Himmelsgewölbe ist *bī-sär-u-pāj* ‚ohne Kopf und Fuß: rund' (Gr. ‚helpless').

5 *vä-z lutf-i tu burdä där suchun gūj // čaugān z'-zäbān-i här suchun-gūj* ‚And by Thy favour the polo stick has carried off the ball in speaking from the tongue of every speaker'[1]. Wird es zunächst jedem Leser ohne weiteres verständlich sein, daß der hier oft (vgl. 6, 18; 7, 1 usw.) begegnende Ausdruck *gūj burdän* (*rubūdän*) ‚praevalere, superare' heißt? Nun aber das Wichtigste: Es dünkt mich, daß die Auffassung Greenshields jeder Pointierung entbehrt. Man muß, falls man in Unkenntnis der Lesarten den gegenwärtigen Wortlaut beibehält, ‚der aus der Zunge jedes Wortkünstlers gebildete Poloschlägel hat im Worte durch Deine Güte den Sieg davongetragen' übersetzen oder — dies halte ich für das Richtige — die Präposition *z* einfach tilgen: *čaugān-i zäbān* ‚der Poloschlägel der Zunge' (iz. tešb.).

7a *zäbān-i hāl*(*äm*) ist weder hier ‚the tongue of my inspiration' noch 7, 14 usw. ‚my inspired tongue', sondern = *lisān-ul-hāl*. Über beide Ausdrücke erteilen unsere Wbb. hinreichenden Aufschluß. Der Dichter meint hier entweder: ich, dessen Äußeres so von Dir erschaffen ist, daß es nichts besagt (nicht wie z. B. eine Rose, deren Pracht als solche eine beredte Sprache führt); oder: ich, dessen *z.-i h.* Deiner Erhabenheit gegenüber verstummt. Es kommt darauf an, ob man *äz* als ‚durch' oder ‚über' auffaßt.

8 ist metrisch nicht korrekt; wohl حالیء — خیالیء. Was heißt aber ersteres? Und noch etwas, das für das Verständnis des Verses von einschneidender Bedeutung ist: Greenshields setzt die beiden Vershälften als parataktisch von *rubūdä* abhängig nebeneinander, während ich der Überzeugung bin, daß man Subjekt und Objekt vor sich hat.

10a *taufīq' rafīq-i hāl-i män kun* ‚mach (Deine) Hilfe zum Kameraden meines Zustandes' (Gr. ‚help Thou as a comrade my state').

1) Vom Übersetzer hervorgehoben.

12b ‚sweetness' gesperrt bedingt ebensolche Behandlung von ‚Khusrau' (unter dem natürlich der bekannte Dichter aus Delhi zu verstehen ist).

13a ‚not pierced' erscheint unbegreiflicherweise gesperrt gedruckt.

14b *tā nām' bā-'ārifī bar āräm* ‚that I may exalt the name of 'Ārifī' ist schief: ‚damit ich (meinen) Namen durch das Wissendsein emporhebe', natürlich mit Anspielung auf das Machlas unseres Dichters.

16b vielleicht *äflāk* st. *ämlāk*?

18a *kaukäbä* nicht ‚train', sondern = *čaugān* ‚clava lusoria, quae aeque ut umbraculum est insigne quoddam comitatus regii' (Vull.), ‚Glanz, Pracht'. Rhetorisch einerseits mit *sipihr*, andererseits mit *gūj* verbunden.

7, 3 *tāir-i quds* scheint mir doch erklärungsbedürftig: Erzengel Gabriel.

4 *jäk-chānä mäh-ī nau äz kämānäš // jäk-gūšä fäläk z'sauläğānäš* ‚One horn of the new moon is from his bow, one corner of the sky from his mallet'. Das ist wohl unmöglich; vielmehr: ‚einhäusig (vgl. Vull. I. 650 b unten) wurde der Neumond durch seinen Bogen, einwinkelig (d. h. ganz unbedeutend; s. Vull. s. v. *gūšä* zum Schluß) der Himmel durch seinen Poloschlägel'. *chānä* mit *kämān*, *gūšä* mit *sauläğān* rhetorisch verbunden!

12 *bär gūj-i chajāl-i chūb bändäm // däst-ī hämä-rā bä-čūb'-bändäm* Gr. (gänzlich mißverstanden) ‚I fix my fancy firmly on the ball, I stop the hand of everyone with my stick' st. ‚[damit] ich auf den Ball der schönen Phantasie mit meinem Baste die Hände aller binde' (*čūb*, *gūj* natürlich zusammengehörig).

13a *munāsib-i hāl* Gr. ‚befitting the case' st. ‚entsprechend dem (Erzählungs-)Stande'; b *z'-ğān* Gr. ‚boldly', hier aber wörtlich.

14b *chajāl' bāzäm* ‚damit ich . . . Schattenspiel treibe'.

15b *vä-z* a) *nazm-i*, b) *nazm čv dur nizām' gīräm* Gr. ‚and will make a string with verses like pearls' st. ‚und [damit] ich a) infolge der (i. e. meiner) perlengleichen Poesie, b) gleich Perlen zur Ordnung (zur Gemütsruhe, zum seelischen Gleichgewicht) komme', oder aber: „und [damit] ich von der perlengleichen Poesie (anderer) die Ordnung wegnehme", d. h. alle Dichter durch meine Vollkommenheit in Bestürzung bringe.

Wie sehr nähere Erklärungen nötig sind, möge nur noch ein Beispiel (8, 15b) veranschaulichen: Der Himmel spricht zur Erde: *där ğīb-i tu män kunäm dur-ī näb* ‚I put real pearls in thy pocket'. Dazu Nizāmī HP 4, 50—51:

صدف از ابر گر سخا بیند ✶ ابر نیز از صدف وفا بیند
کابر هرچ از هوا نثار کند ✶ صدفش درّ شاهوار کند

Indem ich hier haltmache, möchte ich es nicht unterlassen, den Standpunkt, von dem aus man vorstehende Bemerkungen zu werten hat, ins Gedächtnis zu rufen: Jede Übersetzung eines älteren literarischen Denkmals, vollends aus den Literaturen des Ostens, bedeutet eine achtunggebietende Tat. Die Wörterbücher versagen gar oft, nur ausnahmsweise gibt es Kommentare. Eigene Erfahrung, Herumfragen und Zeit müssen über alle Schwierigkeiten hinweghelfen. Von diesen drei Punkten dürfte Greenshields am meisten gegen den letztgenannten verstoßen haben. Daher auch der Eindruck von Mangel an Sorgfalt, der sich namentlich im Texte kundgibt und bereits von J. Horovitz OLZ 1928 Sp. 120 anläßlich einer früheren Arbeit desselben Herausgebers gerügt wurde. So schön die äußere Ausstattung der beiden Heftchen sein mag[1], so vortrefflich die Miniaturen ausgefallen seien, vermag ich, obwohl mir jede Erscheinung auf dem Gebiete des neupersischen Schrifttums zu einem Herzensfeste wird und obwohl ich den bei einer solchen Arbeit auftauchenden Schwierigkeiten Verständnis entgegenbringe, die vorliegende Publikation nicht mit ungetrübter Freude hinzunehmen.

Südasien.

Scharbau, Carl Anders: **Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur.** Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über den frühindischen Theismus. Stuttgart: W. Kohlhammer 1932. (X, 175 S.) gr. 8°. = Veröffentlichungen des orientalischen Seminars der Universität Tübingen. Abhandl. z. orientalischen Philologie und zur allgemeinen Religionsgeschichte, hrsg. von E. Littmann u. J. W. Hauer, 5. Heft. RM 7.50. — Bespr. von H. v. Glasenapp, Königsberg i. Pr.

Aus dem als heilige Offenbarung betrachteten vedischen Schrifttum haben die indischen Theologen die verschiedensten Anschauungen über das Wesen der Gottheit herauszulesen versucht. Eine ganze Skala von stark divergierenden Lehren sind aus diesen Texten abgeleitet worden, von dem Glauben an einen persönlichen, von Materie und Seelen toto genere verschiedenen Gott (Madhva) bis zum akosmistischen Theopantismus eines Śaṅkara, der als höchste Realität nur das unpersönliche Brahman anerkennt. Und zwischen diesen beiden Extremen stehen die mannigfaltigsten Formen von „Panmonotheismus", „Panentheismus" usw., welche bestrebt sind, zwischen den Vorstellungen von der persönlichen und der qualitätslosen Gottheit zu vermitteln, sei es, daß sie (wie Vallabha) die Erkenntnis des impersonalen Absoluten als eine Vorstufe auf dem Wege zu dem persönlichen Gott ansehen, oder daß sie wie die kaśmirischen Śivaiten annehmen, die individuelle Seele und Śiva verschmölzen in der Sonne der Erkenntnis zur Einheit, wie Schnee und Eis sich unterschiedslos in Wasser verwandeln. Diese Betrachtung zeigt, daß sich zu allen Zeiten in Indien theistische und theopantistische Tendenzen geltend gemacht haben und daß es dem subjektiven Belieben eines jeden Erklärers anheimgestellt blieb, das, was seiner eigenen Glaubensüberzeugung entsprach, herauszuholen und als das Wesentliche hinzustellen, alles andere demgegenüber als nebensächlich oder sekundär in den Hintergrund zu rücken. Die europäischen Erklärer des Veda haben es nicht anders gemacht. Paul Deussen betrachtete den Theismus der Upaniṣaden als eine durch Anpassung an realistische Anschauungen entstandene Entartung des von ihm als die wahre Lehre der Upaniṣaden angesehenen Idealismus. Scharbau wieder sieht im Theismus den „wahren, historischen Vedânta". „Der Personalismus dominiert durchaus in der vedischen Literatur". „Der theistische Ausklang der Upaniṣaden war nicht Abklang, sondern Aufklang, der das theistische Gottesbewußtsein der Epen und Purāṇas, der Volksreligionen und der spezifisch religiösen Geister Indiens bis auf den heutigen Tag befruchtet hat. Die pantheistischen und atheistischen Philosophen waren demgegenüber auch in Indien die Minorität, die ‚Ketzer'." (S. 16). Scharbau begründet seinen Standpunkt ausführlich an der Hand einer großen Zahl von Zitaten; die von ihm angeführten Belege sind freilich m. E. vielfach nicht entscheidend, weil er Texte, die zeitlich um Jahrhunderte auseinanderliegen, aus ihrem organischen Zusammenhang herausnimmt und unvermittelt nebeneinanderstellt — ein Verfahren, das nicht immer unbedenklich ist. Viele der von ihm angeführten Stellen sind für seine These zudem nur bedingt beweiskräftig — dann nämlich, wenn man Theismus nicht im Sinne der meisten europäischen Philosophen oder von Denkern wie Madhva als die Überzeugung vom Dasein eines persönlichen über die Welt erhabenen Gottes versteht, sondern im Sinne eines zwischen Theismus und Pantheismus stehenden Gottesglaubens, der die Welt durch Emanation aus der Gottheit hervorgehen läßt. Der Verfasser begründet seinen Standpunkt eingehend, indem er die biblische Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts entsprechend als Emanationslehre interpretiert.

Es ist unzweifelhaft ein Verdienst des Buches, daß es gegenüber der einseitigen Auffassung Deussens die Bedeutung theistischer Gedankengänge hervorhebt und dadurch manche Stellen der Śruti in neuem Lichte zeigt. Im ganzen allerdings scheint mir der Verfasser die Rolle, die der Theismus in Indien spielt, zu überschätzen; gerade Indien mit seinem noch heute weiteste Volkskreise beherrschenden Polytheismus und mit seinen grandiosen pantheistischen und atheistischen Systemen kann uns lehren, daß die Überfülle der religiösen Phänomene, die es birgt, sich nicht aus einer bestimmten Gottesvorstellung heraus erklären läßt, die im Westen zwar eine fast unbeschränkte Herrschaft ausgeübt hat, im Osten aber nur ein Gedankenstrom neben anderen ist.

Dayal, Har, M. A., Ph. D.: **The Bodhisattva Doctrine in the Buddhist Sanskrit Literature.** London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. 1932. (XIX, 392 S.) 8°. 18 sh. Bespr. von St. Schayer, Warschau.

Das wachsende Interesse an den rein spekulativen Problemen der mahāyānistischen Schulen darf uns nicht um die Einsicht bringen, daß das Mahāyāna

1) Nur die isolierten Formen von ꣡ und ꣣ wären besser auseinanderzuhalten.

vor allem eine praktische Lehre von der Verwirklichung des Bodhisattva-Ideals gewesen ist. Die umfangreiche Arbeit Har Dayals, die eben dieser Seite des Mahāyāna-Buddhismus gewidmet ist, kommt uns gewiß zu statten. Eine erschöpfende Darstellung aller oder nur wichtigster Probleme der Bodhisattva-Lehre enthält sie allerdings nicht. Was tatsächlich geboten wird, ist vielmehr (abgesehen von dem 2. Kap. über die Herkunft des Bodhisattva-Ideals) ein Lexikon der termini technici mit Erörterungen über Etymologie und vorhandene Übersetzungsversuche, mit zahlreichen Textbelegen und nur gelegentlichen Betrachtungen allgemeineren Inhalts. So werden im 1. Kap. *bodhisattva, bodhi*, die *balas*, die *vaiśāradyas* und die *āveṇika-dharmas* diskutiert, im 3. Kap. *gotra, adhimukti, anuttara-pūjā, bodhi-cittotpāda, praṇidhāna, vyākaraṇa* und *caryā*, im 4. Kap. die *bodhipakṣya-dharmas*, im 5. Kap. die *pāramitās* und im 6. Kap. die *bhūmis*. Über die Zweckmäßigkeit dieser Darstellungsmethode kann man verschiedener Ansicht sein. Ich stehe aber nicht an, trotzdem anzuerkennen, daß die Arbeit Dayals auch in ihrer vorliegenden Gestalt einen durchaus positiven Wert besitzt. Sie füllt eine Lücke in der mahāyānistischen Bibliographie aus und kann als zuverlässiges, mit Sachkenntnis verfaßtes Nachschlagebuch recht nützlich sein.

Einige Bemerkungen und Feststellungen des Verfassers verdienen hervorgehoben zu werden. S. 2ff. wird gewiß mit Recht betont, daß der ursprüngliche Buddhismus nicht so einseitig quietistisch-antisozial, wie das Hīnayāna, gewesen ist, daß also der scharf ausgeprägte Gegensatz zwischen dem Arhat und dem Bodhisattva-Ideal erst später ausgebildet wurde. Die mahāyānistische „Revolution" knüpft zum Teil an die alte Tradition an und ist nur gegenüber dem Hīnayāna eine „neue Religion". Treffend ist auch der Hinweis auf die neue Auffassung des *duḥkha* im Mahāyāna: „Pain should be welcomed with joy, if it is endured in the service of other creatures. This alchemy of altruism transmuted evil into good, and led to thorough revaluation of all values. *Duḥkha* and *sukha* were recognised to be relative terms." (S. 159.) Daß die buddhistische *dhyāna*-Technik und christliche Mystik „radically different historical phenomena" sind, ist vielleicht richtig; die Charakteristik der buddhistischen Versenkung als Steigerung des eigenen Persönlichkeitsbewußtseins, das nirgends auf ein transzendentes, göttliches Du stößt (im Gegensatz zu der theistischen, christlichen Verschmelzungsmystik, S. 236) ist aber recht problematisch. Interessant und ansprechend ist die Erklärung, warum die ursprüngliche Liste der 6 *pāramitās* zu 10 *pāramitās* und die ursprüngliche Liste der 7 *bhūmis* zu 10 *bhūmis* ergänzt wurden; der Verfasser erblickt darin die Folge der Entdeckung des Dezimalsystems in der Arithmetik im dritten oder im vierten Jahrh. n. Chr. (S. 167 und 271).

Sonst noch einige Einzelheiten: In dem Abschnitt über Avalokiteśvara (S. 48) vermisse ich den Verweis auf den Aufsatz von H. Zimmer, ZJJ I, 73ff., wo die auch von Dayal angenommene Deutung *avalokita* = wisdom (= *bodhi*) in Anschluß an Mahāvastu II, 294 eingehend begründet wurde. Die Übersetzung des Ausdrucks: *vedaṇaṃ vedanattāya saṅkhatam abhisaṅkharonti* (SN III, 71) durch „they compose feelings into feeling compound" (S. 71) ist grundsätzlich unzulässig: die *vedanā* und auch die übrigen *skandhas* sind einfache Substanzen (*pṛthag-dharma*), können also nicht „compound" sein. — Die Behauptung (S. 74), daß *vijñāna* im Buddhismus die empirische Seele bedeutet, welche den Tod überlebt und in den Mutterleib bei der neuen Verkörperung eindringt, kann sich zwar auf das Zeugnis einiger Texte berufen; sie deckt sich auch mit dem Standpunkt der Pudgalavādins und der populären Lehre von dem *gandharva*. Der Standpunkt der Skandhavādins ist aber bekanntlich ein anderer. Von der Seelenlehre „der Buddhisten", als ob es eine allgemein-buddhistische Doktrin gäbe, dürfte überhaupt nicht gesprochen werden. Die Ansichten der Schulen gingen auseinander und die „Urlehre" kennen wir nicht.

Den Indologen und den Religionshistoriker interessiert vor allem das 2. Kap. über „Origin and Development of the Bodhisattva Doctrine". Daß die *bhakti* nicht erst durch das Mahāyāna in den Buddhismus eingeführt wurde, sondern von Anfang an eine wichtige Rolle gespielt hat, wird man nicht bestreiten können. Auch ist es wahr, daß die Person des Buddha stets im Zentrum der Lehre gestanden hat und trotz des bekannten Aphorismus Oldenbergs nicht fortgedacht werden kann, ohne den Buddhismus selbst aufzuheben. Wenn aber daraus gefolgert wird, daß die *bhakti*-Frömmigkeit überhaupt erst auf dem Boden des Buddhismus entstand und von den hinduistischen Sekten aus dem Buddhismus entlehnt wurde, so ist das eine Behauptung, die wohl kaum auf allgemeine Zustimmung rechnen kann. Der Einfluß der Bhāgavata-Religion auf das Mahāyāna leugnet übrigens auch der Verfasser nicht. Das interessante und umstrittene Problem der iranischen Elemente in der Bodhisattva-Lehre wird nur kurz gestreift. Die Fravashis können zwar mit den Bodhisattvas verglichen werden, daß aber zwischen beiden Vorstellungen ein historischer Zusammenhang vorliegt, ist nicht wahrscheinlich. Mit Recht bemerkt der Verfasser, daß „Zoroastrianism influenced the development of Buddhism more directly through the cult of sun-worship, which was introduced into India in the third century B. C." Die Namen Amitābha, Vairocana, Dīpankara — wir können auch Maitreya hinzufügen — stehen zweifelsohne mit dem Sonnenkult in Verbindung. Auch dem Problem der christlichen Einflüsse werden einige Bemerkungen gewidmet; sie werden bei Śāntideva vermutet, der im Gegensatz zum älteren Mahāyāna als das höchste Ideal nicht die *prajñā* sondern die *karuṇā* preist. Dieser Gegensatz ist aber vielleicht nur scheinbar. Denn sowohl die *prajñā* als auch die *karuṇā* sind nur zwei Aspekte der *śūnyatā*. Daß es innerhalb des Mahāyāna eine Entwicklung gegeben hat, durch die zum Teil auch die ethischen Ideale betroffen wurden, wird man von vornherein zugeben. Der Versuch Dayals, diesen Ideenwandel in einigen Punkten zu präzisieren (S. 43ff.), verdient fortgesetzt zu werden. Bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung bleibt noch vieles problematisch, wir müssen aber dem Verfasser für seine fleißige und anregende Arbeit dankbar sein.

Shah, Chimanlal J., M. A.: **Jainism in North India** 800 B.C., A.D. 526. With a Foreword by the Rev. H. Heras, S. J. London: Longmans, Green & Co. 1932. (XXIV, 292 S.) 4°. = Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute, St. Xavier's College, Bombay, No. 6. 42 sh. Bespr. von Walther Schubring, Hamburg.

Ein Jaina gibt in dieser umfangreichen Schrift zur Erlangung des M.A.-Grades bei der Universität Bombay einen Überblick über die Stellung seiner Religion innerhalb der durch

den Titel angedeuteten örtlichen und zeitlichen Grenzen, deren erstere (nach dem Vorwort des Herausgebers) durch die völlig andere Art des südlichen Jinismus und deren letztere durch die Sammlung der Texte zum Kanon, in deren Folge Erstarrung eingetreten sei, gezogen wird. Man wird wohl einfach sagen dürfen, daß dem Verf. als einem Śvetāmbara die Darstellung der Digambara-Kirche ferner lag und ihm bei der Fülle des Stoffs auch erlassen werden konnte. Es behandeln also die einzelnen Kapitel das Jainatum vor Mahāvīra, M. und seine Zeit, den Jinismus in fürstlichen Familien und in Kalinga, die Inschriften von Mathurā, die Gupta-Periode, und endlich die Literatur und die Kunst des bezeichneten Gebietes und Zeitraumes. Die beiden letzten Abschnitte hat der Verf. gewiß mehr anhangsweise beigebracht. Er weiß (S. 247), daß man — unbeschadet der künstlerischen Gestaltung von Objekten der Jaina-Religion — von einer besonderen Jaina-Kunst nicht sprechen kann, und da es ihm ferner auf die Wirkung und Verbreitung seiner Religion im Altertum erheblich mehr ankommt als auf ihre Systematik, gelangt er im Schrifttum über eine an der Oberfläche bleibende Charakteristik nicht hinaus, die mir übrigens zu zeigen scheint, daß die Originaltexte ihm, wenn überhaupt, dann nur vereinzelt näher gekommen waren.

Bei der Würdigung seines Buches nun wird man zunächst fragen, ob die bisherigen Forschungen genügend verwertet worden sind. Der Vf. hat die englisch geschriebenen oder ins Englische übersetzten Arbeiten fleißig, wenn auch nicht lückenlos benutzt — es fehlt z. B. bei der eingehenden Besprechung von Deutungen der Hāthigumphā-Inschrift Khāravelas der wichtige Aufsatz Konows in Acta Orientalia I; die deutschen Leistungen aber, soweit sie im Rahmen des Buches liegen, sind zum Schaden der Sache einmal wieder fast gar nicht zu Wort gekommen. So sind u. a. Jacobis Untersuchungen über die Trennung der Digambara von den Śvetāmbara und über den Kṛṣṇa-Kult in der jinistischen Heiligenlehre unerörtert geblieben — die erstere, obwohl sie in der angehängten Bibliographie steht, was aber nichts für die Sprachkenntnis des Vfs. beweist, während die Form der ganz wenigen deutschen Zitate im Text sogar dagegen spricht. Wichtiger als die Frage der Grundlagen ist die der Methode. Eine Gesamtdarstellung ist immer der Gefahr ausgesetzt, zur bloßen Kompilation zu werden, wenn der Autor dies nicht durch kritische Stellungnahme, wo sie möglich ist, verhindert. Der Vf. ist dieser Gefahr durch Häufung langer oder unwesentlicher Anführungen, auch von überholten Meinungen (S. XVIII f.), nicht ganz entgangen, und zwar schöpft er sie und sein Wissen fast nur aus sekundären und leider auch tertiären Quellen. Eine eigentliche Förderung der Wissenschaft liegt also nicht vor. Daß wir das Buch trotzdem willkommen heißen, hat andere Gründe. Im Herzen des Vfs. stoßen augenscheinlich die ererbten religiösen Anschauungen, die wir ehren, zusammen mit den Ergebnissen der Kritik, deren Anwendung wir fordern, wenn wissenschaftlich verfahren werden soll. Das ergibt sich aus Wendungen, wie sie in den folgenden Sätzen hervorgehoben sind. S. 33: „because, according to so many traditions, whether right or wrong, image-worship is no new development in the Jaina church", S. 138: „this coincidence, even if it were merely accidental, is certainly significant"; S. 251: „this much seems certain, that in one form or the other [idol-worship] has been prevalent ..."; S. 263: „the great triumph of Jainism in the north ... discredits the view that Jainism ... did not strike deep roots in North India" ... „however, until the numerous Jaina inscriptions and manuscripts ... are collected and translated (!) ..., it is idle to speculate ... about the extent and strength of Jainism in the north". In solchen Widersprüchen zeigt sich gewiß weniger eine logische Unsicherheit als der Ausdruck eines inneren Konflikts. Dem gegenüber ist es sehr anzuerkennen, daß der Vf., der seine natürliche Sympathie nicht verleugnet, die Abwägung des wissenschaftlichen Für und Wider unternommen hat, und das in einem Umfang, wie bisher wohl noch kein Jaina, so daß er hierin als Vorbild dienen kann. Falls er weiter arbeitet, ist zu erwarten, daß er das Lob, welches das Vorwort seiner methodischen Arbeitsweise heute spendet, im ganzen Umfang rechtfertigen wird. Einen besonderen Hinweis verdienen der fehlerfreie Druck in vorzüglicher Ausführung und die teils schwarzen, teils farbigen Tafeln. Shahs Werk ist dadurch zum bestausgestatteten Jaina-Buch der Gegenwart geworden. Daß dies möglich war, ist ein Verdienst des Sheth Anandji Kalyanji und seiner Geschäftsführer, welche die Geldmittel zur Verfügung gestellt haben und die auch an den Schreiber dieser Zeilen herantraten, um den Druck des Dasaveyāliya Sutta und seiner englischen Übersetzung in Deutschland ausführen zu lassen, was seitdem geschehen ist. Jeder, der die Sorglosigkeit bedauert, mit der indisch-englische Bücher so oft hergestellt werden, muß wünschen, daß die Buchdrucker Indiens an den beiden, in englischer und deutscher Presse hergestellten Erzeugnissen — si parvum licet componere magno — technisch etwas lernen.

O'Malley, L. S. S.: Indian Caste Customs. Cambridge: University Press 1932. (IX, 190 S.) 8°. 6 sh. Bespr. von H. von Glasenapp, Königsberg i. Pr.

An Werken über das indische Kastenwesen ist kein Mangel, doch fehlte es bisher an einer knappen und klaren Darstellung, die das Tatsächliche in den Vordergrund stellt und das gerade auf diesem Gebiete sich breitmachende Theoretisieren vermeidet. Das vorliegende Buch eines langjährigen Beamten des Indian Civil Service füllt diese Lücke in vortrefflicher Weise aus. Es zerfällt in 9 Kapitel: 1. The Caste System, 2. Caste Government, 3. External Control, 4. Penalties, 5. Marriage and Morals, 6. Food and Drink, 7. Occupations, 8. The Untouchables, 9. Modern Tendencies. Schon dieses Inhaltsverzeichnis vermag eine Vorstellung von der übersichtlichen Disposition und dem reichen Inhalt des Werkes zu geben; bei der Lektüre ergibt sich, daß das Büchlein trotz seines geringen Umfanges ein äußerst umfangreiches Material verarbeitet und in vorbildlich allgemeinverständlicher Form weiteren Kreisen nahebringt. Das Werk sollte jeder lesen, der eine richtige, aus der Erfahrung geschöpfte und

durch sie bestätigte Vorstellung von der vielumstrittenen sozialen Struktur der Hindus gewinnen will.

Bodding, P. O.: **A Santal Dictionary.** Vol. I, Part 3: C, Ch. Oslo: In Kommiss. H. J. Dybwad 1932. (S. 441—652 u. XVI S.) 4°. = Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. RM. 16.50. Bespr. von H. H. Figulla, Berlin.

Soeben erschien die 3. Lief. dieses groß angelegten Santal-Wörterbuches und bringt auf S. 441—652 die Buchstaben C u. Ch, dazu das Titelzeug für den mit diesem Heft abgeschlossenen 1. Band. Die vorliegenden Seiten entsprechen den S. 83—111 in dem alten Wörterbuch von Campbell; verglichen mit diesem enthält der ganze erste Band etwa 1 Sechstel des gesamten Wortschatzes.

Bodding fußt zwar auf Campbell, bringt aber bedeutend mehr Wörter als sein Vorgänger, genauer herausgearbeitete Wortbedeutungen und hat auch eine andere alphabetische Anordnung als dieser, da er eine wesentlich feinere phonetische Unterscheidung der Laute, besonders der Vokale, durch- und eingeführt hat. Bei ethnologisch bedeutsamen Wörtern ist eine ethnographische Erläuterung gegeben, am Schluß der einzelnen Artikel sind meist etymologische Verweisungen in Klammern beigefügt.

Allem Anschein nach wird das abgeschlossene Werk etwas ganz Hervorragendes darstellen, und wir können den Herrn Verfasser zu dieser Arbeit nur aufrichtigst beglückwünschen.

Jonker, Mr. Dr. J. C. G.: **Lettineesche Taalstudiën.** Bandoeng: A. C. Nix & Co. 1932. (VIII, 252 S.) 4°. = Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Deel LXIX. Bespr. von H. Jensen, Kiel.

Das Lettinesische gehört zur ostindonesischen Sprachgruppe, von der es mit der überaus nahe verwandten Sprache von Moa einerseits, den Sprachen von Kisser und Roma andererseits eine besondere Untergruppe bildet. Eine weitere mit dieser näher verwandte Untergruppe bildet das Rottinesische sowie die Idiome von Ost-Timor, während sich andere ostindones. Untergruppen (Flores, Molukkensprachen u. a.) weiter von jenen entfernen. Das Lettenisische wird auf dem kleinen, unmittelbar neben Timor gelegenen Eiland Letti gesprochen.

Jonker hat sich in diesem Werke, das übrigens erst nach seinem Tode von P. Voorhoeve herausgegeben worden ist, die Aufgabe gestellt, den bis dahin bekannten, sehr unzureichenden und schwer zugänglichen Sprachstoff während seines Aufenthaltes in Koepang (Timor) zu kontrollieren und erneut zu bearbeiten, sowie ihn durch Abdruck eines aus dem Brandesschen Nachlasse stammenden Manuskriptes eines gewissen Nendissa erheblich zu erweitern. Einen besonders wichtigen Teil des Werkes bildet das den Texten angefügte Lettin.-Moa-Niederländ. Wörterbuch (S. 97—228), dem ein kurzes Niederl.-Lettines. Wörterverzeichnis folgt (von P. Voorhoeve zusammengestellt). Das Wörterbuch erhält seinen besonderen Wert einerseits durch die Analyse der im Text vorkommenden Wortformen, andererseits durch die etymologischen Hinweise auf verwandte Sprachen. Bedauerlicherweise ist demgegenüber die „Grammaticaal Overzicht" ein Fragment geblieben; sie enthält lediglich einen Teil der Lautlehre, diesen freilich in breiter Ausführung.

Schon die unvollständige Lautlehre weist nicht wenige interessante Sprachzüge auf, die sich im Lettin. und Moa'schen vorfinden. Ich erwähne z. B. die vermutlich wohl durch einen ausgeprägten Stärkeakzent (über den wir freilich nichts erfahren) verursachten zahlreichen Elisionen, die eine in indonesischen Sprachen ungewohnte Konsonantenhäufung zur Folge haben; vgl. *kmei* (mal. *kamedja*), *ptune* (< **witún*), *spola* (kiss. *sapolo*) u. v. a.; ferner eine seltsame Art von Sandhi, die darin besteht, daß ein wortschließendes *i* oder *u* gern hinter den ersten Konsonanten eines in grammatischer Einheit mit jenem stehenden Wortes tritt, vgl. *pipiduma* „Schaf" > *pip-diuma*; *mati-mati* „sterben" > *mat-miati*; *mulā* „du gehst" > *m-luā* u. a. m.

Für die Formenlehre ist man leider nach wie vor auf die spärlichen Bemerkungen in der Encyclop. van Nederl. Oost-Indië (unter Lettineesch) angewiesen. Immerhin bieten die Formanalysen im Wörterbuch des vorliegenden Werkes einen gewissen Ersatz.

Zusammenfassend darf gesagt werden, daß das besprochene Werk ein sehr wertvolles, zuverlässiges Material liefert für die Erforschung der verhältnismäßig noch wenig bekannten ostindonesischen Sprachen.

Faddegon, Dr. B.: **Gîta-gôwinda**, Pastorale van Djajadewa, in nederlandsche verzen overgebracht. Santpoort: C. A. Mees 1932. (192 S.) 8°. Fl. 2.90; geb. 3.90. Bespr. von Hermann Weller, Tübingen.

Das Gītagovinda, ein religiös-erotisches Kunstgedicht des genialen indischen Dichters Jayadeva (12. Jahrh. nach Chr.) singt von der Liebe Krischnas zu Rādhā und ist so voll Glut und Klang und Wohllaut, daß es in Indien und außerhalb Indiens stets viele Bewunderer gefunden hat. Unter diesen war kein geringerer als Goethe, der das Werk in der englischen Übersetzung von W. Jones kennen gelernt hatte und sogar die Absicht äußerte, es ebenfalls zu übersetzen[1]. Kein Wunder, daß die uns Deutschen besonders vertraute, musterhafte Nachbildung Rückerts in der „Inselbücherei" eine Auferstehung erlebte, als nach dem Weltkriege eine kurze Welle der Begeisterung für Indisches durch Deutschland ging.

Man muß schon wissen, was ein indisches Kunstgedicht ist — und vollends ein solches wie das Gītagovinda —, um die Leistung des holländischen Gelehrten zu würdigen, der sich der ungemein schwierigen Aufgabe unterzog, diese, alle Finessen sanskritanischer Dichtertechnik aufbietende Klanggebäude in flüssigen, meist gereimten Versen nachzubauen. In einer längeren Einleitung sucht er seinen Standpunkt zu rechtfertigen und zugleich den Leser durch dieses fremde Märchenland, in dem es der Dunkelheiten und Geheimnisse genug gibt, als kundiger Reisegeleiter zu führen, indem er über die hier zugrunde liegende Mythologie, die erotische Symbolik, die mystische Deutung des Gedichtes, über Dramatik und Lyrik, den Dichter selbst, sowie über die Möglichkeiten und

1) Vgl. M. Winternitz, Gesch. der ind. Lit. III, S. 132.

Arten der Übersetzung, allerlei interessante Betrachtungen anstellt.

Auf H. Silberer[1] fußend geht der Verfasser von einer doppelseitigen Erklärungsmöglichkeit und Symbolik der Mythen aus. Die Mythen sind sozusagen Symbole für das, was im Unterbewußtsein vorgeht, also einerseits für Regungen und Triebe biologischer Art, andererseits für kulturelle Strebungen und Wünsche; so sollen Waffen und Instrumente männliche Kraft, oder den Mann überhaupt versinnbildlichen, dabei können sie aber auch Symbole für die Kultur sein, so Beil und Pflug für Rodung des Urwalds und Einführung des Landbaus. Ich gestehe, daß es mir schwer fällt, Faddegon bei diesen Gedankengängen zu folgen; ich verstehe auch nicht, was der leidige Ödipuskomplex für eine Beziehung haben soll zur Sage vom „Mannlöwen" (S. 177). Auch in dem Vergleich der Hand, des Gesichtes mit dem Lotos kann ich keine tiefere Symbolik sehen: er ist nach meiner Ansicht lediglich im Anschaulichen begründet.

Daß das Gedicht religiös und erotisch zugleich ist, daran zweifle auch ich nicht. Dies drückt der Dichter selbst deutlich genug aus in der auch von Courtillier falsch übersetzten Strophe I, 3, in welcher das Lied dem Krischna-Verehrer und dem Freunde der Ars amatoria zugleich empfohlen wird. Einfach, weil es von Krischna, dem Befreier, dem Erlöser handelt, ist dies Lied religiös und dem Heile dienlich; ob aber Jayadeva einen tieferen philosophisch-mystischen Sinn hineingeheimnist hat, wissen wir nicht.

Die Stelle III, 1, wo Rādhā als *saṃsāra-vāsanā-bandha-śṛṅkhalā* bezeichnet wird, ist viel zu allgemein, als daß sie uns bestimmte Anhaltspunkte in dieser Beziehung liefern könnte; sie ist hier lediglich einer der schon in dem frühen Kāvya beliebten Vergleiche aus dem Begriffsreiche der Philosophie und will nichts anderes besagen, als daß Rādhā sozusagen eine Kette zur Gebundenheit (Gegensatz *mokṣa*!) sei, zur Gebundenheit (an das Dasein) durch die in beiden wirkenden Dispositionen, Tendenzen zum Kreislauf des Werdens. Der Dichter will sagen: schließlich mußte sich Krischna doch noch Rādhā zuwenden, gezwungen durch das Gesetz des Schicksals; ein Römer hätte sich vielleicht der Worte bedient: hoc erat in fatis. Immerhin halte ich es für möglich, daß der in Indien uralte Glaube an Prakṛti (Rādhā) und Puruṣa (Krischna) bei dem einen oder anderen Leser im Hintergrund des Bewußtseins leise aufklang.

Der Verfasser bezeichnet seine Arbeit als „vertaling", will sie also doch wohl als Übersetzung verstanden wissen. Indessen wird sie wohl richtiger als Nachdichtung betrachtet werden. Faddegon selbst unterscheidet (S. 34) zwei Typen der Übersetzungskunst, die des poetischen Philologen und die der „pathetische responsie" (der einfühlenden Entsprechung). In der ersten ist der oberste Grundsatz Treue, in der zweiten ist der Interpretator selbst Dichter, der seine Flamme an der Urflamme entzündet; nach dem Verfasser sind beide Typen zu verbinden, aber, wenn ich ihn recht verstehe, gehört seine innerste Neigung der zweiten Art.

Eine Übersetzung des Gītagovinda hat mit den allergrößten Schwierigkeiten zu kämpfen. Ganz abgesehen von der Unmöglichkeit, die im Kāvya überhaupt beliebte Doppeldeutigkeit eines Wortes, Satzes, einer Strophe dichterisch zum Ausdruck zu bringen: das vielfach stark hervortretende erotische Moment wirkt in modernen (volksnahen) Sprachen oft geradezu abstoßend oder komisch, wodurch die Poesie beeinträchtigt wird. Die wunderbar schöne lateinische Übersetzung Lassens kommt natürlich über diese Klippe hinweg. Wir können das Religiöse und das Erotische einfach nicht so vereinigen wie der Inder Jayadeva. Gott und Liebesabenteuer, das will uns nicht hinunter. Was wir aus der griechischen Mythologie gewohnt sind, ist etwas ganz anderes. Wer dieses Gedicht in einer heutigen Sprache wiedergeben will, muß also zu schwerwiegenderen Kompromissen greifen, als dies sonst notwendig ist. Daher die Klage Goethes über Herrn von Dalberg, der noch mehr beseitigt habe, als „der unvergleichliche Jones"[1], daher Rückerts gewaltsame Eingriffe. Auch Faddegon hat das Sexuelle oft gemildert. Im übrigen ist seine Nachdichtung hauptsächlich durch große Freiheit und häufige, teils erklärende, teils ausgleichende Hinzufügungen gekennzeichnet. Solches soll keinem Nachdichter verwehrt sein, aber selbstverständlich kommt dabei manches indische Bild, manches indische Schmuckmittel (*alaṃkāra*) nicht voll zur Geltung.

Auf Einzelheiten will ich nicht eingehen, da das Gītagovinda so viele dunkle Stellen hat, die ganz verschiedene Auffassungen zulassen. Man darf nur in die Kommentare hineinsehen. Dieser Text sollte einmal einer gründlichen rein philologisch-kritischen Bearbeitung unterworfen werden.

Die Arbeit des Verfassers ist ganz selbstständig und in heller Begeisterung für die Poesie Indiens geschrieben. Er selbst nennt sich einen Freund des Ostens, und die Strophen, mit denen er seine Einleitung eröffnet und beschließt, zeugen von dieser Liebe zum Orient. Die Verse dieser Nachdichtung sind auch nach dem Urteil eines hier studierenden Holländers sehr gewandt und voll Schwung und Wohlklang.

1) Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, Leipzig 1914.

Ostasien.

Hsü, Leonard Shihlien: **The political Philosophy of Confucianism.** An Interpretation of the social and political Ideas of Confucius, his Forerunners, and his early Disciples. London: George Routledge & Sons 1932. (XXII, 258 S.) 8°. = The Broadway Oriental Library. 12 sh. 6 d. Bespr. von Hellmut Wilhelm, Peiping.

Der verdiente Dozent der Yenching-Universität unternimmt es im vorliegenden Band, die klassischen Quellen des Konfuzianismus, soweit sie vor einer nicht allzu rigorosen Kritik als historisch zuverlässig bestehen können, nach Aussprüchen und Gedanken zu sichten, die zu einem System der konfuzianischen Staatslehre zusammengefügt werden könnten. Wenn auch die Gedanken der chinesischen Klassik nicht in erster Linie staatlich oder gar rechtlich orientiert sind, so lassen sich doch aus diesen frühen Schriften eine Menge brauchbarer Bausteine für ein derartiges Gebäude entnehmen. Freilich wird dieses System, wenn auch mosaikartig aus klassischen Zitaten zusammengesetzt, in seinem Gesamtaspekt einen unklassischen Eindruck machen, und diese Unreinheit des

1) Winternitz ib. S. 132.

Stils wird manche Beschauer und Liebhaber des in sich geschlossenen klassischen Systems, dem dieser Umbau auferlegt wird, zunächst verwirren. Doch hat diese Neugruppierung und Anordnung unter neuen Gesichtspunkten andererseits den Vorzug, viele Ergebnisse der klassischen Weisheit und Philosophie in eine Umgebung zu versetzen, die sie abendländischer Denkart näherbringt, und somit in neuer Brechung die alte Werbekraft der klassischen Gedanken in Ansatz zu bringen. Das ist wohl letztlich auch der Zweck des Buchs, den man insofern als erreicht ansprechen kann.

Die für diese Studie herangezogenen Quellen sind in erster Linie das *Lun-Yü*, ferner die beiden Sittenbücher des älteren und jüngeren Dai, dann das *I-Ging* mit seinen Anhängen, in zweiter Linie das *Schu-Ging*, das *Tschun-Tsiu* mit seinen Kommentaren und dem *Dso-Dschuan* und schließlich Mongdsï und Sündsï. Daneben hat der Verfasser reichlich und durchaus zu Recht die Ergebnisse der modernen chinesischen Forschung — und zwar nicht nur die textkritischen — also namentlich das *Dschung-guo dschö-hüe-schï da-gang* des Hu Schï und das *Sien-tsin dcheng-dschï sï-siang-schï* von Liang Ki Tschau benutzt. Da Übersetzungen dieser beiden wichtigen Werke in eine europäische Sprache zur Zeit der Abfassung des Buchs nur auszugsweise vorlagen, durften ihre Inhalte dem sinologisch unvorgebildeten Abendländer, an den sich ja das Buch wendet, als neuartige Darstellungen in extenso vorgesetzt werden.

Das Werk bringt zunächst einen kurzen Abriß des Lebens von Kungdsï, der Zeitumstände, in denen er lebte, und eine Skizze der Geschichte und Zuverlässigkeit der klassischen konfuzianischen Literatur. Der Verf. geht dann an eine Darstellung des Staatsbegriffs und seiner Einordnung im Sozialleben nach dem *Sü-Gua* des *I-Ging*, bespricht die Lehre von der Richtigstellung der Begriffe als staatspolitisches Element und die Bedeutung des *Tschun-Tsiu*, weiter die Organisation des Staates an Hand der sozialen Beziehungen (*Wu-lun*) und die Bedeutung der Stellung von Fürst und Minister. Es folgt eine Erörterung über den Begriffskomplex „Sitte" und „Menschlichkeit" im Staatsleben. Dann werden die vielfältigen Funktionen des Staates dargelegt und in einem eigenen, besonders gut gelungenen Kapitel die Stellung des Rechts im Staat. Das nächste Kapitel bespricht die Stellung des Souveräns als Mandatar des Himmels, der einzig das Volkswohl zu fördern die Aufgabe hat und, wenn er hierin fehlt, revolutionären Umstürzen ausgesetzt sein kann, ein Kapitel, das der Verfasser "*Democracy and Representation*" überschreibt. Es folgt ein besonderes Kapitel über die politischen Theorien des *Dschung-Yung*, und das Buch endet mit einer Darstellung des Wandlungsgedankens des *I-Ging* in seiner Bedeutung als soziale Evolution und der bekannten Dreiheit aufeinanderfolgender gesellschaftlicher Zustände, des Zeitalters der Unordnung, der kleinen Ruhe und der großen Gemeinsamkeit aus dem 7. Buch des *Li-Gi* in seiner Ausprägung als politischer Fortschritt.

Dies sind ungefähr die Gedankengruppen, die das Buch zusammenstellt. Abgesehen von gelegentlichen Übertreibungen in dem Bestreben, die klassischen Ausprägungen chinesischen Denkens dem Geschmack des modernen Abendländers mundgerecht zu machen, auf die anderweitig schon hingewiesen wurde (Chinese Social and Political Science Review, Vol. XIV S. 115ff.) liest es sich flüssig und überzeugend.

Meißner, Kurt: Der Krieg der alten Dachse. Eine wahrheitsgetreue Überlieferung. Mündlich vorgetragen von Kanda Hakuryū, einem berufsmäßigen Erzähler von Helden- und dgl. Geschichten. Übersetzt und gekürzt wiedererzählt von K. M. Tōkyō 1932. Im Buchhandel zu beziehen durch The Kyō Bun Kwan Ginza, Tōkyō, u. Verlag Asia Major G. m. b. H., Leipzig. (X. 108 S. m. Abb.) 8° = Seltsame Geschichten aus Shikoku. RM 10 —. Bespr. von M. Ramming, Berlin.

In wenigen Ländern der Welt hat die Kunst der Geschichtenerzählung eine so hohe Stufe der Vollendung erreicht wie in Japan. Es läßt sich allerdings nicht in Abrede stellen, daß diese verfeinerte Erzählungskunst in neuester Zeit unter dem Konkurrenzeinfluß von Kino und Radio einen gewissen Niedergang erfahren hat, doch finden in Japan gute Erzähler nach wie vor ein dankbares Publikum, das stundenlang ihrem Vortrag begeistert zu lauschen bereit ist. Der Vorliebe K. Meißners für diese ganz eigenartige Kunstgattung, über die er bereits vor Jahren einmal in der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens einen sehr instruktiven Vortrag gehalten hat (Mitteilungen der Gesellschaft, Band XIV, 3 „Die Yose"), verdanken wir auch das vorliegende Buch.

Die Geschichte, die sich in der Tempô-Periode (1830—43) in Awa bei Tokushima abgespielt haben soll, ist von Hakuryû, einem Meister unter den professionellen Erzählern, Anfang der Meijizeit in drei Vortragszyklen von je 10 Abenden erzählt und später nach dem Stenogramm in Buchform veröffentlicht worden. Der japanische Originaltext enthält viele Wiederholungen, da der Erzähler dafür Sorge tragen muß, daß auch Zuhörer, die bei seinem Vortrag nicht von Anfang an anwesend waren, sich leicht im Gang der Erzählung zurechtfinden können. Diese und ähnliche Wiederholungen hat der Übersetzer weggelassen und auch sonst manchen langen Dialog durch eine kurze Inhaltsangabe ersetzt.

In einer kurzen, aber außerordentlich inhaltsreichen Einleitung, die man als kleine Monographie über den Gegenstand bezeichnen könnte, gibt der Verf. eine sehr nette Charakteristik des Tanuki, der von den Europäern gewöhnlich Dachs genannt wird, obgleich er in Wirklichkeit gar kein Dachs ist, sondern „mehr eine Art Hund mit Grabkrallen, den man naturwissenschaftlich richtiger ‚Schleichkatzenhund' oder ‚Marderhund' nennen müßte." Am interessantesten und für die Märchenforschung am wertvollsten im Buch sind die an den ersten Abenden vorgetragenen kleinen Geschichten über verschiedene Episoden aus dem Leben der Dachse, die Streiche, die sie den Menschen spielen, usw. Die Haupthandlung als solche ist eigentlich ziemlich uninteressant, da wir es hier mit einer ganz banalen japanischen Helden-

geschichte zu tun haben, nur daß alle handelnden Personen nicht Samurai, sondern Dachse sind. Es bedarf keines besonderen Hinweises auf die Wichtigkeit solcher Sammlungen von Tierfabeln, in denen sich Anschauungen widerspiegeln, wie sie beim gewöhnlichen Volk noch heute lebendig sind. In dieser Hinsicht sind die „seltsamen Geschichten aus Shikoku" ein willkommener Beitrag zur japanischen Volkskunde.

Australien, Polynesien, Afrikanistik.

Seligmann, C. G. u. Branda Z. **Seligmann**: **Pagan Tribes of the Nilotic Sudan.** With an Introduction by Sir Harold M. MacMichael. London: George Routledge & Sons 1932. (XXIV, 565 S., 1 Kt., 61 Taf.) gr. 8°. = The Ethnology of Africa, ed. by J. H. Driberg and J. Schapera. 42 sh. Bespr. von E. Zyhlarz, Hamburg.

Der Nilsudan, eines der an Völkertypen und -relikten reichsten Gebiete Afrikas, hat in diesem Werke ein ebenso umfassendes als übersichtliches Handbuch erhalten, praktisch zur kursorischen Unterweisung des Studenten der Ethnologie sowie zur sachlichen Information für den Verwaltungsbeamten. Nur allzu leicht passiert es ja, daß ein lediglich orientalistisch Eingestellter den britischen Sudan schlechtweg als „arabisch" abtut, ihn als ein islamitisches Kolonialland betrachtet, welches einfach mittels ägyptischer Methoden behandelt werden kann. Eine spezielle Herausarbeitung des bisherigen Grundmaterials für unsere Kenntnis der Heidenstämme daselbst, wie sie obgenanntes Werk darstellt, erscheint daher gerade am besten geeignet, oberflächliche Leichtfertigkeit des allgemeinen Urteils über die Probleme des Nilsudans zu restringieren, Probleme eines in mehrfacher Hinsicht heißen Bodens.

Auf anthropologisch-ethnographisch gleichgeordneten Linien führt Seligmann die Hauptvertreter der wohlbekannten Nilotenstämme (Schilluk — Nuër — Bari — Dinka) sowie deren linguistische Seitenzweige mit vielen Grundzügen ihrer religiösen und sippenbindenden Besonderheiten vor, anschließend daran unter dem gleichen Gesichtspunkt das Stämmekonglomerat der Kordofanberge, die Völkerschaften von Senaar und Darfur sowie deren Südnachbarn, einschließlich der Azande.

Durch die gesamte Ausführung S.'s zieht sich wie ein roter Faden die Schilderung der bedeutsamen Stellung und Funktion des Regenmachers bei den einzelnen Stämmen hindurch, sowie jeweilige Einzelzüge von Ahnenverehrung und Steinkult. Eben diese Gesichtspunkte beweisen den das Wesentliche erfassenden Routier auf dem Gebiete eines scheinbaren Völkerchaos, als der uns S. schon lange bekannt geworden war. Gerade für ein der Einheitlichkeit entbehrendes, in den Einzelzügen so differenziertes regionales Sammelbereich von „Heiden", also rassisch und sprachlich heterogener Völkerstämme, muß jeder gemeinsame Besitz von kultlichen Grundvorstellungen um so aufmerksamere Beachtung finden.

Das Völkermosaik der Nuba-mountains aber erscheint unter der Bezeichnung „Nuba" reichlich unausgeprägt. Wohl gibt S. (p. 374) eine Tabelle zu den drei (erst von Meinhof konstatierten) Sprachstämmen, welchen die zahlreichen Idiome der Bewohner dieser Gebirgsnester zugehören. Allein es ist ja nicht nur das linguistische Moment, welches hier eine Scheidung gestattet. Es kommt noch hinzu, daß unter den Kordofanstämmen die Eigner der Klassensprachen (wie Talodi, Eliri, Lafofa u. a.) durchweg von bedeutend hellerer Hautfarbe zu sein pflegen als ihre nächsten sudanischen Nachbarn, welche ihrerseits mit zu den dunkelsten Afrikanern zu rechnen sind. — Dieses Stämmekonglomerat der Kordofanberge stellt ein markantes Völkergeschichtsdenkmal dar, zumal ja die Höhensiedlungen der Dörfer auf schwer zugänglichen Abhängen keineswegs primäre Niederlassungen waren. Handelt es sich doch um Refugien dezimierter Völker, deren ursprüngliche Wohnsitze sicher anderswo gelegen waren, und von denen wir heute nur mehr Stammrelikte, Splitter von dereinst gewiß lebensstärker gewesenen Stämmen vor uns haben.

Der Nilsudan ist — von Ägypten und den Nordsaharaländern abgesehen — die einzige Stelle des afrikanischen Kontinents, für deren Geschichte uns auch die Altertumskunde stellenweise Hilfe leisten kann, so daß wir hier ein besonders dankbares Forschungsgebiet für rassenbiologische Erfahrungen zur Hand hätten. Was bisher zugänglich geworden ist, reicht durchaus nur für Oberflächenurteile über die Probleme aus; eingehende, intime Bekanntschaft mit dem Erbgut jedes einzelnen Stammes innerhalb dieses Völkerreliktenbereichs könnte uns eine reiche Fülle von Lehrmaterial für die Zusammenhänge zwischen Erbanlage und Völkerschicksal auf afrikanischem Boden vermitteln. Noch wäre Gelegenheit, diesen Erfahrungsschatz zu heben; ein Menschenalter später ist sie — für immer verpaßt!

Blohm, Wilhelm: **Die Nyamwezi.** Gesellschaft und Weltbild. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co. m. b. H. 1933. (XIII, 208 S., 22 Taf.) 4°. RM 20.—. Bespr. von C. Meinhof, Hamburg.

Für das Studium des Volkslebens gibt es keine bessere Quelle als die Aufzeichnungen,

die aus dem unmittelbaren Verkehr mit den Eingeborenen hervorgegangen sind. Dabei wird es wichtig sein, daß der Beobachter nicht mit zuviel Theorien, die anderweit gewonnen waren, an seine Aufgabe herantritt, denn jedes Volksleben ist schließlich doch ein Organismus, der aus seinen eigenen Gesetzen verstanden sein will. Natürlich sollte der Beobachter den Blick bereits geschärft haben, ehe er an seine Aufgabe herantritt, aber seine Schulung darf ihn da nicht unempfindlich machen gegen das, was er hört und sieht, sondern soll ihn im Gegenteil zum genauen Hören und Sehen anleiten. Ich stehe nun unter dem Eindruck, daß Blohm die Gabe der unmittelbaren Beobachtung in besonderem Maße besitzt, und daß er auch den Schlüssel zu sonst verborgenen Tiefen des afrikanischen Herzens gefunden hat, da er die Afrikaner liebt. Seiner stillen, mühsamen Arbeit verdanken wir deshalb nun auch den 2. Band seines Werkes über die Nyamwezi (Ostafrika) „Gesellschaft und Weltbild" (der 1. Band „Land und Wirtschaft" ist 1931 im gleichen Verlage erschienen). Ich habe beim Lesen immer wieder die liebende Sorgfalt des Verfassers bewundert, mit der er in die schwer erkennbare Vorstellungswelt des Eingeborenen eingedrungen ist, in ihre Sitten und Gebräuche, ihre Zauberei und Religion, ihr Rechtsleben, Familienleben, Sippenwesen usw. Der reine Kolonialpraktiker wird freilich wenig nach solchen Dingen fragen, sondern nur das beobachten, was heute unmittelbaren Nutzen verspricht. Aber die Vergangenheit hat uns bereits gelehrt, wie kurzsichtig und unpraktisch solche „Praktiker" handeln; denn aus den unbekannten Tiefen des Volksgeistes brechen eben von Zeit zu Zeit Gewalten auf, von denen der flüchtige Beobachter nichts geahnt hat. Da bewährt sich dann der, der tiefer gegraben und nicht nur die Gegenwart des Volkes gesehen hat, sondern auch seine Entwicklung, seine Geschichte zu verstehen suchte. Gerade heute, wo man sich bemüht, den Afrikaner in seiner Eigenart gelten zu lassen, ist ein Werk wie das vorliegende unschätzbar für die Wissenschaft und gleich wertvoll auch für die Praxis.

Die Zuverlässigkeit des Buches wird dadurch noch erhöht, daß vieles nicht vom Europäer beobachtet, sondern von Eingeborenen aufgezeichnet oder diktiert ist und uns also unmittelbar in deren Denkweise hineinführt. Die hier nur in Übersetzung gebotenen Texte sollen auch im Original erscheinen, so daß man direkt aus der Quelle schöpfen kann.

Eine getreue Darstellung des afrikanischen Volkslebens, wie es noch vor dem Kriege war, ist für die Forschung um so wichtiger, als die Zivilisation mit verwirrender Schnelligkeit fortschreitet und die alte Kultur zerstört. Derartige Schilderungen sind aber nicht nur für den afrikanischen Ethnographen wertvoll, sondern auch für die Erforschung der Vergangenheit unseres eigenen Volks. Die einfachen Formen der Wirtschaft, die ursprüngliche Siedelung, die Ordnung der Sippen, die Anfänge des Rechts und vieles andere mehr, was wir in Europa nur mühsam aus alten Denkmälern und Urkunden erschließen können, ist in Afrika noch unmittelbare Gegenwart.

22 Tafeln mit vielen trefflichen Zeichnungen und Lichtbildern sind dem schönen Buch mitgegeben, für dessen Veröffentlichung wir wieder der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung und der Gesellschaft für Missionswissenschaft zu danken haben.

Zeitschriftenschau.

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen, besonders in abgelegeneren Zeitschriften, werden, um ihre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern, um Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

* = Besprechung: der Besprecher steht in ( )

Journal of the Gypsy Lore Society 11 1932:

1 1—3 The Romano Rai (Auszug aus einem Vortrag des verstorbenen Zigeunerforschers John Sampson aus dem Jahre 1897 über das Vertrauensverhältnis, das sich anbahnt im Umgang zwischen den Zigeunern und dem europäischen Zigeuner„liebhaber", dem Romano Rai (eigentlich: „Zigeunerherr"), der zugleich mehr oder weniger auch ein Zigeunerforscher, ein „Romanologe", sein wird. Wie das Beispiel Pott's zeige, werde freilich der Forscher nicht immer zugleich auch zum Romano Rai. Sampson selbst, der beide Seiten in hohem Maße vereinigte, wurde von den englischen Zigeunern als Romano Rai bezeichnet. — 3—23 Andreas, John Sampson 1862—1931 (Leben und Werk des Zigeunerforschers und Mitbegründers der Gypsy Lore Society John Sampson). — 23—5 John Sampson, A 'German' Gypsy Tale (Fragment des von deutschen Zigeunern mitgeteilten Märchens vom alten Fischer, aus der Sammlung Sampson's). — 26—9 Engelbert Wittich, Some Songs of the South German Gypsies. — 30—2 Jules Bloch, Quelques formes verbales du Nuri (Besprechung einiger Verbalformen im Dialekt der Zigeuner Palästinas). — 33—41 Reviews. — 41—8 Notes and Queries.

2 49—56 Elsie M. Hall, Gentile Cruelty to Gypsies (Referat nach Dr. Johann Benjamin Weißenbruch, Ausführliche Relation von der famosen Ziegeuner-Diebs-Mord- und Rauberbande, welche Den 14. und 15. Novembr. Ao. 1726. zu Giessen durch Schwerdt, Strang und Rad, respectivè justificirt worden. Franckfurt & Leipzig 1727, mit einer Illustration). — 56—71 John Sampson, The Wood Family (Chronik der walisischen Zigeunerfamilie Wood). — 71—88 B. J. Gilliat-Smith, The Dialect of the Gypsies of Northern Russia (Besprechung von M. V. Sergievski, Cyganski Jazyk [Zigeunersprache] Centraljnoe Izdateljstro Narodov, S.S.S.R., Moskau 1931). — 88—90 A. Barannikov, A Note on Ukranian Gypsy Burial Customs (nach dem Bericht eines jungen Zigeuners aus dem ehemaligen Gouvernement Charkow über

ein Zigeunerbegräbnis). — 91—6 Notes and Queries. **3—4** 97—111 E. O. Winstedt, Some Records of the Gypsies in Germany 1407—1792 (Zusammenstellung einiger Urkunden über die Zigeuner aus Chroniken und Rechnungen der Stadtverwaltungen verschiedener deutscher Städte aus den Jahren 1407—1792), wird fortgesetzt. — 111—5 Andreas, The Gypsy Visit to Rome in 1422 (Ergebnis der Untersuchungen über die angebliche Pilgerfahrt der Zigeuner nach Rom im Jahre 1422). — 115—20 R. L. Turner, So-Called Prothetic V- und Y- in European Romani (Prothetisches V- und Y- in europäischen Zigeunermundarten). — 120—4 Reginald L. Hine, Gypsy Draper 1797—1902 (Lebensbeschreibung des englischen Zigeuners Frederick Draper, mit 2 Bildtafeln). — 124—87 Frederick George Ackerley, A Lovari Vocabulary (Lovari ist identisch mit dem Idiom der in Deutschland Pferdehandel treibenden Zigeuner). — 187—92 A. Barannikov, On the Russian Gypsy Singers of To-Day (Entwicklung und Situation der Zigeunerchöre in Sowjet-Rußland). — 192—203 Reviews, Russian Gypsies under the Soviets: *Dudarova und Pankov, Nevo Drom: *German, Nevo Džiiben: *Pankov, Buty i Džinaiben: *Žurnalo Romaný Zórja Nr. 1 und 2. 1927 und 1929: *Nevo Drom Nr. 1, 2, 3, 4—5, 1930, und Nr. 1 und 2 1931 (Frederick George Ackerley). — 203—208 Notes and Queries. W. Aichele.

The Journal of Modern History 5 1933:
1 34—54 Ping Chia Kuo, Caleb Cushing and the Treaty of Wanghia, 1844. E. P. B.

The Journal of Theological Studies 34 1933:
133 33—44 G. R. Driver, Studies in the Vocabulary of the Old Testament. — 52—4 A. S. Tritton, The Bible Text of Theodore Abu Kurka. — 55—61 I. W. Slotki, The Text and Metre of Some Early Hebrew Poems (I. David's Dirge, 2 Sam. I, 19—27; II. Jeremiah I, 17—19; III. Jeremiah IV, 23—26.) — 62—4 A. Guillaume. The Root אוך.
134 144—50 W. S. Porter, A Note on the Mozarabic Kalendar. — 162—3 R. Gordis, A Note on Lamentations II, 13. — 163—5 T. W. Thacker, A Note on עָרוֹחַ (Jes. XIX, 7). — 165 D. W. Thomas, A Note on חליצותם in Judges XIV, 19. E. P. B.

Isis 17 1932:
52 7—13 A. Pogo, The astronomical Inscriptions of the Coffins of Heny (XIth Dynasty ?) (2 fig.). — 14—25 J. C. Russel, Hereford and Arabic Science in England about 1175—1200. — 166—83 H. P. J. Renaud, Additions et corrections à Suter: „Die Mathematiker und Astronomen der Araber".
53 210—89 L.-C. Wu and T. L. Davis, An ancient Chinese Treatise on Alchemy entitled Ts'an T'un Ch'i (4 pl.). — 334—429 Thirty-third Critical Bibliography of the History and Philosophy of Science and of the History of Civilization.
18 1933:
54 432—7 S. R. Das, The Jaina Calendar. — 440—614 Thirty-fourth Critical Bibliography of the History and Philosophy of Science and of the History of Civilization.
19 1933:
55 74—91 A. K. Coomaraswamy, On Translation: Māyā, Deva, Tapas. E. P. B.

Der Islam 20 1932:
2 109—86 F. Taeschner, Beiträge zur frühosmanischen Epigraphik und Archäologie (Veröffentlichung weiterer Ergebnisse seiner mit P. Wittek ausgeführten Anatolienreise 1927, unter Benützung von Lesungen und Übersetzungen der Inschriften, die beide Gelehrten gemeinsam hergestellt haben. — 1. Die Baugruppe Ḥamza Beg in Iznik, die ältesten sicher datierbaren osmanischen Baudenkmäler, Moschee und Türbe mit Inschrift von 750 d. H., dazu etwas jüngere Grabsteine; der Anherr des Erbauers Ardun, vielleicht identisch mit ʿAlāʾaddīn Pascha, dem Bruder Orchan's. 2. Das Heiligtum des Postīn Poš Baba in Jenischehir, wohl unvollendete Tekje in der Raumverteilung der persischen Hofmedrese; keine Inschrift, dem Baubefund nach auf die Regierung Murād's I. oder den Anfang der Regierung Bājezīd's I. zu datieren. 3. Das Nilufer-ʿImāret in Iznik, mit Inschrift Murād's I. von 790. 4. Die Bauinschrift Emīr Süleijmān's an der Türbe Bājezīd's I. in Brussa von 809. 5. Die Ješil Ǧāmiʿ in Brussa, — Bauinschrift Muḥammed's I. von 822 und Inschriften der Ješil Türbe, darunter mehrere Künstlerinschriften. 6. Die Werke der Familie Dai Qarağa Beg: Koranschule in Brussa mit poetischer Bauinschrit von 893 — als Parallele dazu poetische Inschrift der Selǧük Ḫatun an der Miḥrābly Köprü bei Brussa von 870 — und ʿImāret Ǧāmiʿ in Mihalitsch von 861. 7. Die Inschriften der Moschee Qāsim Pascha's in Boz Uejük, Bauinschrift von 935. Ausführliche Baubeschreibungen und historische Erörterungen.) Daran anschließend: 186—95 R. M. Riefstahl, Vier syrische Marmorkapitäle mit figürlichen Darstellungen in der Moschee zu Boz Uejük (aus Hama, um 630 oder um 690 „unter dem Einflusse des figurenfreudigen Mossul-Stiles entstanden"). — 196—7 H. A. R. Gibb äußert Bedenken gegen P. Wittek's Deutung der zweiten Figur in Quṣair ʿAmra als Ḫātūn von Buchara (Islam 14, 402). — 197—207* F. Babinger, Die Geschichtsschreiber der Osmanen 1927 (P. Wittek).
3 209—36 J. Schacht, Šarīʿa und Qānūn im modernen Ägypten, ein Beitrag zur Frage des islamischen Modernismus. (1. Auseinandersetzung zwischen islamischer Rechtstheorie und -Praxis: *ḥijal, qānūnnāme*'s, neuere Kodifikationen. 2. Gesetzgebung der islamischen weltlichen Obrigkeit auf Reservatgebieten der Šarīʿa. 3. Kampf um die Waqf's in Ägypten. 4. Modifikationen des Familienrechts, besonders durch das die Bestimmungen über die Mehkémeh's einschränkende Décret-Loi 25 von 1929. 6. Die „Verknüpfung von sachlich kühnsten Neuerungen mit ängstlicher Wahrung des Scheines der Šarīʿa-Gemäßheit ... bildet wohl den auffälligsten Zug dieses ägyptischen juristisch-legislativen Modernismus und trennt ihn merklich einerseits von der gänzlichen Abschüttelung des traditionellen Systems — wie bei Khuda Bukhsch und türkischen Modernisten — andererseits von der Ablehnung seiner Ergebnisse unter Beibehaltung seiner Methode — wie bei ʿAlī ʿAbdarrāziq —, endlich von der Preisgabe der Außenposten unter Festhalten am wesentlichen Bestande — wie ... bei Muḥammad ʿAbdu—.") — 237—46 R. Said-Ruete, Die Al-Bu-Said-Dynastie in Arabien und Ostafrika (mit Stammtafel). — 247—54 E. Reitemeyer, ʿArrām ibn alAṣbaġ as-Sulamī's *Kitāb Asmāʾ ǧibāl tihāma wa-makānihā* (wichtige Quelle von Jāqūt und al-Bakrī, verfaßt um 900 n. Ch., meist unter den Namen späterer Überlieferer des Buches gehend; Inhaltsübersicht auf Grund der Zitate). — 258—63 *S. Vesey-Fitzgerald, Muhammadan law 1931; 263—70 *E. Pröbster, Privateigentum und Kollektivismus im mohammedanischen Liegenschaftsrecht 1931 (J. Schacht).
4 281—300 Husain F. al-Hamdānī, *Rasāʾil Ikhwān aṣ-ṣafā* in the literature of the Ismāʿīli Ṭaiyibī Daʿwat (in Jemen. 1. Die verschiedenen Ansichten über die Verfasserschaft der *Rasāʾil*, der deutlich ismāʿīlitische

Charakter der ihren Abschluß bildenden *Risālat al-ǧāmi'a*; 2. ismā'ilitische Spuren in den *Rasā'il* im übrigen; 3. die *Rasā'il* in der ismā'ilitischen Literatur von Jemen, insbesondere die Angabe des Dā'ī Idrīs in seinem *Kitāb Zahr al-ma'ānī* und seinem *Kitāb 'Uǧūn al-aḫbār*, die *Rasā'il* seien von dem verborgenen Imam Aḥmad ibn 'Abdallāh ibn Muḥammad ibn Ismā'īl für al-Ma'mūn verfaßt; Anhang: Belegstellen aus ismā'ilitischen Handschriften.) — 301—8 A. Jeffery, The suppressed Qur'ān Commentary of Muḥammad Abū Zaid (aus Damanhūr, *Al-Hidāja wa-l-'irfān fī tafsīr al-qur'ān*, gedruckt in Kairo Dezember 1930 und bald danach konfisziert; Hauptgrundsatz, den Koran aus sich selbst zu erklären, Einstellung rationalistisch und philanthropisch. "It is . . a very significant indication of the direction in which modern thought is moving in present day Islamic circles which have not been Western educated. This robust scepticism is refreshing after the perusal of some other modern Commentaries which seek to find Electricity, Vaccination, Microbiology, and Aeronautics all set forth in the Qur'ān, and though. . . Abū Zaid's theories are as far from the reality as the Microbiology theories, there is more hope in his attitude of mind than in the other.") — 308—13 A. Baumstark, Zu den Schriftzitaten al-Kirmānī's (die P. Kraus in Islam 19, 243 behandelt hat; der Evangelientext berührt sich mit dem Diatessaron, das zitierte Petrus-Apokryphon ist das sog. Klemens-Buch). G. B.

Klio 26 1933:

2/3 165—85 C. F. Lehmann-Haupt, Zur Ermordung Sanheribs und zur Thronbesteigung Asarhaddons. — 186—210 W. Caspari, Vorfahren und Vorgeschichte des letzten judäischen Königs. — 229—30 C. F. Hill, Ptolemaios, Son of Lysimachos. — 336—46 A. G. v. Wesendonk, Kūšān, Chioniten und Hephthaliten. E. P. B.

Kőrösi Csoma-Archivum 2 1926—32:

4 239—40 J. Németh, Josef Szinnyei (zu seinem 70. Geburtstag am 26. Mai 1927). — 241—4 J. Melich, Ein bulgar-türkisches Wort im Slowakischen (ungarisch; über *osoh* 'Nutzen'). — 244—67 L. Gaál, Volk und Sprache der Tocharer (ungarisch). — 268—74 B. Munkácsi, Nachtrag zur Erklärung der heidnischen Namen der Wochentage bei den alten Völkern des Wolga-Uralgebietes (zu KCsA. II, 42ff. nach Rescher, MO XVI, 232). — 275—81 J. Németh, Der Volksname *türk* (hat die Bedeutung 'Macht'). — 281—310 Th. Menzel, Köprülüzade Mehmed Fuad's Werk über die ersten Mystiker in der türkischen Literatur I (deutscher Auszug). — Besprechungen (sämtlich deutsch): *B. Hóman, Die ungarische Hunnenüberlieferung und Hunnensage (ungarisch) (J. Moravcsik). — *Chr. Bartholomae, Zarathuštra's Leben und Lehre (L. Gaál). — *A. Meillet, Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta (L. Gaál). — *K. Miller, Mappae Arabicae (M. Kmoskó). — Kleinere Mitteilungen: D. Pais, *Ölbő* (ungarisch). — L. Ligeti, Die Höhlen von tun-huang (ungarisch). — J. Moravcsik, Zur Benennung Οὖννοι der Ungarn. — Berichtigung (von Prof. Kraelitz zu der Besprechung KCsA. II, 162ff.).

5 331—2 J. Németh, Bernhard Munkácsi (zu seinem 70. Geburtstag am 12. März 1930). — 333—45 E. Denison Ross, Kőrösi Csoma Sándor (englisch). — 345—57 Th. Menzel, Köprülüzade Mehmed Fuad's Werk usw. II. — 357—65 D. Pais, Der Richter '*karcha*' (ungarisch). — 366—8 J. Németh, Zu den Rätseln des Codex Cumanicus. — Besprechungen (sämtlich deutsch): *V. I. Filonenko, 'Atalar sozy' . . . und ders., Materialy . . . (T. Kowalski; russische Arbeiten über krimkaraimische Sprichwörter und Redensarten). — *F. Babinger, R. Gragger, E. Mittwoch und J. H. Mordtmann, Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit (J. Németh). — *J. Rypka, Báqí als Ghazeldichter (J. Németh). — Kleinere Mitteilungen: A. Eckhardt, Über die neuen Kerbschrift-Denkmäler (ungarisch). — J. Németh, Der Name *Gül-Baba*. — L. K. Katona, Über eine Lautveränderung im Tschuwassischen (sporadische Lautveränderung $t > s$). — J. Moravcsik, Byzantinische Humanisten über den Volksnamen *türk*. — L. K. Katona, Omurtag (französisch). — G. Fehér, Das bulgar-türkische Urbild des slowakischen *osoh* 'Nutzen' (ungarisch; zu Melich, oben S. 241ff.). — C. Brockelmann, Zu meinem Mitteltürkischen Wortschatz. — L. Rásonyi Nagy, Dokumente über Kőrösi Csoma (ungarisch).

6 395—406 L. Gaál, Zum Gedächtnis von F. K. Andreas (ungarisch). — 406—22 Th. Menzel, Köprülüzade Mehmed Fuad's Werk usw. III. — 422—33 A. Eckhardt, La légende de l'origine troyenne des Turcs. — 434—6 J. Németh, Die Inschrift von Csikszentmihály (ungarisch; mit einer Tafel; eine 'Kerbinschrift'). — 436—40 J. Moravcsik, Κουκούμιον ein altbulgarisches Wort? (diese Hypothese von Kr. Miatev wird abgelehnt; osm. *gügüm* ist aus dem Griechischen entlehnt). — 440—7 J. Németh, Die Herkunft der Namen Kobrat und Esperüch ('Sammle das Volk' bzw. 'Kleiner Falke'). — 448—52 R. Rapaics, Der Weizen bei den Urmagyaren (ungarisch). — Besprechungen (sämtlich deutsch): *T. Kowalski, Karaimische Texte im Dialekt von Troki (J. Németh). — *H. A. Fischer, Schah Ismajil und Gülüzar (J. Németh). — *G. Raquette, The accent problem in Turkish (J. Németh). — *H. A. Winkler, Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei (S. Telegdi). — Kleinere Mitteilungen: D. Pais, *Ölt* (ungarisch; zu Németh, KCsA. I, 74). — G. Vajda, Über die Motive des Rebāb-nāme (ungarisch). J. Schacht.

Language 8 1932:

4 *F. Sommer, Die Ahhijava-Urkunden (E. H. Sturtevant). — *H. Courbin, Grammaire élémentaire du Sanskrit classique (Fr. Edgerton).

9 1933:

1 1—11 E. H. Sturtevant, Archaism in Hittite (Ergänzungen zu Lang. 2, 25—34 und TAPA 60, 25—37). — 12—34 W. Petersen, Hittite and Tocharian (Sucht eine ursprüngliche hittit.-tocharische Spracheinheit zu erweisen). — 35—46 Rol. G. Kent, A New Inscription of Xerxes (Text und Interpretation der von Herzfeld entdeckten und (Archäol. Mitt. aus Iran H. 3, 117f.) veröffentlichten Inschrift). — 82—8 Miscellanea: M. W. Smith, Avestan *vyānay-*, *vyānā-*, *vyāne*. — *G. Kingsley Zipf, Selected Studies of the Principle of Relative Frequency in Language (E. Prokosch); *A. Meillet, Grammaire du Vieux-Perse, deuxième édition par E. Benveniste (Rol. G. Kent); *A. Cuny, La Catégorie du duel dans les langues indo-européennes et chamito-sémitiques (L. H. Gray).

2 151—61 Clive H. Carruthers, More Hittite Words (Etymologische Bemerkungen zu *kutrus*, *akugallit*, *kunkunuzzi*, *kunk-*, *pupus*, *suppala-*, *wantai-*, *irmas*, *ipulli-*, *palwas*). H. Jensen.

Tarbiz 2 1931:

Die gesonderte Paginierung jedes Heftes ist aufgegeben. Dem 4. Heft liegt ein hebr. Gesamtinhaltsverzeichnis bei, jedoch kein Gesamttitel. Jedes Heft wieder mit eigenem Titelblatt und Inhaltsverzeichnis, beides hebräisch und englisch.

1 1—30 J. N. Epstein, Collectaneen aus dem S. ham-Maftēaḥ des R. Nissīm (b. Jakob Ibn Šāhīn aus Qairawān, im arab. Original, erhalten auf einer Lage von 6 S., die in ein auch sonst falsch gebundenes Jerusalemer Ms. eines Prophetenkommentars fälschlich hineingebunden ist, jedoch von derselben Hand wie der Kommentar, auf dessen Blättern weitere Auszüge aus dem K. al-Miftāḥ als Randnoten stehen; Edition mit Zubehör; Nachtrag vom Hrsg. S. 380). — 27—73 Z. Diesendruck, Teleologie und Attribute nach der Lehre des Maimonides (Forts. v. Bd. I 4, S. 106—36, vgl. OLZ 1932, 744). — 74—89 M. Schwabe, Die 10 jüdischen Genossen Muḥammads [Zur Theophanes Confessor-Forschung] (Theophanes 330, 4—13 wird mit Hilfe von 2 früher publizierten Genizātexten, die die Namen von 10 zum Islam übergetretenen Juden enthalten, und mit Hilfe der christl. Baḥīrā-Legende erklärt; Quelle eine Schrift, in der Muḥammads Lehre in Wahrheit von Juden oder Christen stammt; in den Genizātexten unterrichten die Juden Muḥammad absichtlich falsch und bringen ihre Namen akrostichisch im Koran an, setzen auch die geheimnisvollen Buchstaben an die Surenanfänge, die sich teilweise zu einem Schmähvers auf Muḥammad zusammenfügen; bei Theophanes, der aus derselben Quelle schöpft, lehren die Juden Muḥammad antichristl. Gesinnung). — 90—100 J. Davidson, Krieg im Frieden (Neuausgabe der Gedichte 67—101 aus dem Gan ham-mešālīm we-ha-ḥīḏoṭ des Todros II. b. Jehuda hal-Lēwī Abulafia, die eine poetische Kontroverse zwischen diesem und Pinḥās b. Josef d. h. Don Vidal Profiat enthalten, wie denn auch andere Teile der Gedichtsammlung nicht von Todros stammen). — 101—17 Miszellen. 101—4 E. Reubeni, Zur Frage der Sīrīm und der sīrā (vom Verf. als Poterium spinosum L. erkannt; Polemik gegen Dalmans Festhalten an der überkommenen Erklärung als Dornen überhaupt). — 105 Aḥīma'aṣ hak-Kōhēn, Zur Schrift (1. Sam. 15, 3). — 106—14. 235—40 S. Liebermann, Emendationen zum jerus. Talmud (dazu Bemerkungen vom Hrsg. 241—43 u. vom Verf. 380). — 115—7 D. Z. Baneth, Zur Datierung des Karäers ʿAlī b. Sulaimān (in dessen Genesiskommentar der Hrsg. S. L. Skoss das Datum 415 als 1415 Sel./1103 n. Chr. gedeutet hatte; in Wahrheit Hiǧrajahr 415/1024 und gehört zu der von ʿAlī kopierten Vorlage; ʿAlīs wirkliche Lebenszeit durch 2 Daten in einer Londoner Hs., 465 u. 486 H./1072—3 u. 1093 bestimmt; Replik von Skoss 510—13). — 118—21 Erwiderungen u. Bemerkungen (J. Davidson, Bemerkung zu „Die Maqame נא אמון ומצרים [vom Verf. in Maddāʿē haj-Jahăḏūṭ II ediert, vgl. OLZ 1930, 1072; Nachtrag des dort fehlenden Schlusses aus Ms. Br. Mus. Or. 2538]; S. H. Kook, Zum Buch der praktischen Fälle von Palästinensern [vgl. Tarbiz I]; D. Z. Baneth, Zu den arabischen Teilen der Briefe des R. Samuel b. Eli [hrsg. in Tarbiz I, Textberichtigungen]).

2 137—53. 257—87 V. Aptowitzer, Der himmlische Tempel nach der Aggada (1. Der Tempel im Himmel, 2. Die Vorgeschichte der Idee, 3. Der himmlische Tempel als Gegenstück zum irdischen, 4. Die Bauart des irdischen Tempels identisch mit der des himmlischen, 5. Der Gottesdienst im himmlischen Tempel, 6. Das himmlische Jerusalem, 7. Himmlischer Tempel und himmlisches Jerusalem in messianischer Zeit, 8. Beziehungen zur Lehre der Pneumatiker und zur Lehre von der prästabilierten Harmonie; 3 Exkurse; Nachträge). — 154—71 A. Gulak, Bankmäßige Geschäfte nach talmudischem Gesetz (unter Berücksichtigung des Zinsverbots, anderseits der mit Hilfe der Geldwechsler erfolgenden Einziehung der Tempelsteuern; Depositen; alles mit Heranziehung antiker Quellen, besonders griechischer Papyri, historisch unters.). — 172—87 F. J. Baer, Zur Kritik der Disputationen von R. Jechiel aus Paris und von Nachmanides (Paris 1240 bzw. Barcelona 1263; das christl. Zeugnis von der ersten ein privater Bericht, der fast nur für die Gesch. der damaligen Publizistik Wert hat; das von der zweiten amtlicher Bericht mit Stempel des Königs von Aragon, neu ediert und analysiert). — 188—217. 415—42 G. Scholem, Zur Erforschung der Kabbala des R. Isaak b. Jakob ha-Kohen. I. R. Isaaks Kommentar zur Ezechiel-Vision (Forts. der Unters. in Maddāʿē haj-Jahăḏūṭ II, vgl. OLZ 1930, 1072; Edition nach 3 Hss. nebst Abdruck einer abweichenden Version, mit Einl., Stemma, Anmerkungen, 2 Facsimiles). II. Die Entwicklung der Lehre von den Welten in der früheren Kabbala (Forts. in Tarbiz III, s. d.). — 218—34 Z. Lichtenstein (Berlin), Neue Arbeiten zur Geschichte der Juden in Deutschland (Sammelreferat über das letzte Jahrzehnt). — 235—45 Miszellen. 235—43 s. o. — 244—5 G. Scholem, Über die „Prophetie" des R. Esra von Moncontour (vgl. dazu G. Scholem u. N. Fried S. 514).

3 257—87 s. o. — 288—94 E. L. Sukenik, Das Epitaph des Königs ʿUzzījā von Juda (vierzeilige guterhaltene aram. Steininschrift im Besitz der russischen Kirche zu Jerusalem, nach der die Gebeine des Königs „hierher" gebracht wurden; Inhalt passend zu 2 Chr. 26 im Gegensatz zu 2 Kön. 15; nachträgliche Exhumierung des an Aussatz gestorbenen Königs; Echtheitsbeweis; Ergänzungen von J. N. Epstein; 3 Taf.). — 295—307 M. Z. Segal, Das 5. Ms. des hebr. Sirach (zur Edition von Marcus, JQR N. S. XXI). — 308—27 J. N. Epstein, Das Religionsgesetz von Palästina (1. Palästinensische Vorschriften über nicht rituell geschlachtete Tiere, Fragmente aus Cambridge u. Oxford; 2. Praktische Fälle von Palästinensern, neue Fragmente aus Cambridge, mit Facs.; Nachtrag vom Verf. S. 513). — 328—30 S. Assaf, Ein Brief von R. Israel Gaon (von Sura, dem Schwager Saʿadjās, datiert 1332 Sel./1020—1 n. Chr., aus der Genizā). — 331—76. 477—502 J. Sonne (Florenz), Eine Chronik von Papst Paul IV. (in hebr. Sprache von einem Zeitgenossen, stellt besonders die Marannenverfolgungen dar; von größerer Genauigkeit und bedeutenderem histor. Wert als die sonstigen Verfolgungsberichte des MA; Edition mit Einl. u. Anm.). — 377—9 Miszellen. S. Liebermann, Das Buch der praktischen Fälle — Das Buch der Dezisionen.

4 383—410 N. M. Lewin, Aus den Überresten der Genizā (1. Perāqīm von Ben Bābōj, m. Facs.; 2. Praktische Fälle von Palästinensern). — 411—4 J. N. Epstein, Im Lichte der Genizā (1. R. Pirqōj Ben Bābōj; Nachweis, daß das im vorangehenden Aufsatz und sonst perāqīm gedeutete Wort pers. Eigenname ist; 2. Eine fragmentarische Sūgjā, zu S. 408). — 415—42 s. o. — 443—76 H. Pflaum, Die religiösen Disputationsdichtungen des MA (mit einem unbekannten altfranz. Text *La Desputoison du Juyf et du Crestien*, 432 Verse; Inhalt: Einleitung, Inkarnation, Tod Jesu, Trinität, Prophetien über Jesus, Schluß; Edition aus Ms. Paris fr. 19152 m. Einl.; Verf. unbekannt). — 477—502 s. o. — 503—6 Ch. N. Bialik, Ein versprengter Vers von Ibn Gabirol (Emendation eines in der Poetik des Mose b. Esra zitierten Verses des Dichters). — 507—9 Miszellen (M. Schwabe, Griech. Miszellen. 1. Midrasch Pslami 3, 3; 2. 2 Macc. 8, 26).

Beiheft: Saul Liebermann, The Talmud of Caesarea, Jerushalmi Tractate Nezikin (jer. Neziqin in Caesarea redigiert; Erörterung der Konsequenzen für den jer. Talmud überhaupt; eingehende Vergleichung des Textes mit anderen jer. Traktaten; Indices).

M. Plessner.

Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig C 1, Scherlstraße 2. — Druck von August Pries in Leipzig.
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr. — Für d. Anzeigenteil verantwortlich: Curt Kunze, Leipzig.